BIBLIOTHECA PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

PASTOR BONUS

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT UND PRAXIS

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN DES BISCHÖFL. PRIESTERSEMINARS IN TRIER IN VERBINDUNG MIT DEN PROFESSOREN DER PRIESTERSEMINARE VON MAINZ U. LIMBURG

43. JAHRGANG 3. HEFT MAI / 1932

[illegible] NIEDERDRUCK-EEL TRIER

INHALT

Abhandlungen:

Maria, die Mutter der Priester / P. Rektor Brinkmann C.Ss.R., Trier . . . 161
Streiflichter auf den modernen Protestantismus / Prof. Dr. Stohr, Mainz . . 167
Die Restdiözese Trier (1794—1816/18 / Prorektor A. Schüller, Boppard . . . 177
Das Pferd im religiösen Brauchtum des Trierer Kulturraumes Kaplan Kyll, Engers 186
Zur Frage der ‚periodischen Enthaltung in der Ehe' / Frauenarzt Dr. Niedermeyer, Görlitz 200

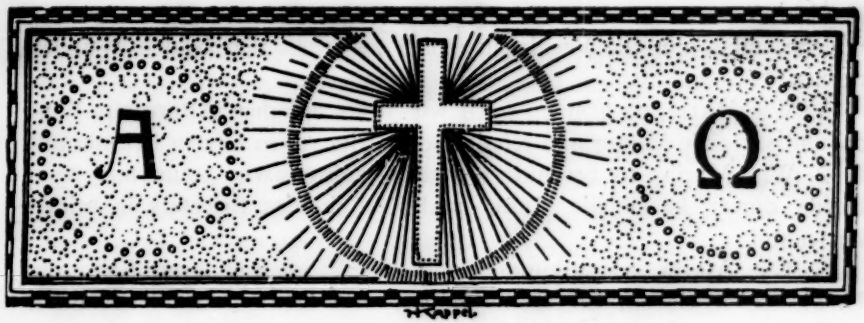
Mitteilungen:

Der hl. Johannes von Nepomuk / Prof. Dr. Schuler, Trier 219
Römische Erlasse und Entscheidungen / Prof. Dr. Wehr, Trier 231

Bücherbesprechungen:

Altes Testament: Paffrath, Kalt / Theis, Trier 233
Neues Testament: Bibl. Zeitschrift, Rösch-Kahle, Eckardt, Meinertz-Wrede, Plaff, Nepp / Ketter, Trier 233
Homiletik: Wibbelt, Gengler, Skolaster, Schnettler, Röck, Hartz, Storr, Gerster, Hagel, Polifka, Welte, Cohausz, Nötges, Schmitz / Honnef, Lövenich . . . 235
Kirchenrecht: Lenz / Wehr, Trier 239
Eingesandte Schriften 240

Die Zeitschrift „Pastor bonus" erscheint jährlich sechsmal. — Der Bezugspreis für den ganzen Jahrgang beträgt 8,— Goldmark. Bestellungen nimmt jede Buchhandlung sowie der Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH. in Trier (Postscheckkonto Köln Nr. 35 208 und Saarbrücken 4046) entgegen. Bereits erschienene Hefte werden nachgeliefert. — Alle für die Schriftleitung bestimmten Zuschriften und Bücher sendungen sind zu richten an die Schriftleitung des „Pastor bonus" in Trier (Bischöfliches Priesterseminar). — Den Versand und den Zahlungsverkehr, ebenso auch den Anzeigenteil, besorgt die Paulinus-Druckerei GmbH. in Trier



MARIA, DIE MUTTER DER PRIESTER.

Von P. Rektor Brinkmann C. Ss. R., Trier.

Unser göttlicher Lehrmeister hat noch am Ende seines Lebens uns Priestern eine neue und große Pflicht auferlegt, in deren Erfüllung aber er selbst uns mit dem schönsten Beispiel vorangegangen ist. Er wollte uns nicht als Waisen zurücklassen, wie er selbst versichert. Darum gab er sich selbst uns in der Eucharistie als Vater. Wir bedürfen aber auch einer Mutter im Priesterleben. Er hat sie uns vom Kreuze herab gegeben. Mulier, ecce filius tuus; ... ecce mater tua! Joh. 19, 27.

Wir Priester sind von allen Gläubigen bei diesem Testamente an erster Stelle interessiert. Denn warum wurde Maria gerade dem heiligen Johannes gegeben? Gewiß auch wegen seiner Jungfräulichkeit, durch die er in etwa den heimgegangenen Sohn ersetzen sollte. Ich glaube aber wohl auch sagen zu dürfen, der heilige Johannes wurde erwählt vom Heilande, weil er Priester war: so konnte er durch die Feier der heiligen Messe den Sohn ganz seiner Mutter zurückgeben. Ein Mystiker hebt treffend hervor: Maria besaß wohl die Fülle des priesterlichen Geistes, aber nicht den priesterlichen Charakter. Deshalb vertraute Christus sie nicht etwa dem heiligen Josef oder einer heiligen Frau an, die gewiß mit Liebe für sie gesorgt, sondern dem heiligen Johannes, einem Priester und gerade einem Priester, damit sie vor dessen Altare täglich getröstet werde durch den Empfang ihres Sohnes.

Wenn nun schon eine innige Liebe und Verehrung Mariens ein hervorragender Zug aller Katholiken ist, so daß man uns hieran von allen andern so leicht unterscheiden kann, muß dann diese besondere Liebe zu Maria nicht auch ein wesentlicher Charakterzug eines jeden Priesters sein?

Es verbinden uns aber mit Maria noch in besonderer Weise gewisse Ähnlichkeiten: Olier sagt: Gott hat in seiner Kirche zwei große, sich

ähnliche Wunder gewirkt, die allerseligste Jungfrau und den Priester. Welches sind nun die Vergleichspunkte zwischen den beiden Wunderwerken?

1. Wie Maria, so bringen auch wir Jesus auf dem Altare zur Welt, darum ist sie die Mutter und Königin des Priesters in seinem Priesteramt.

2. Wie Maria, so beschützen und bewahren wir Jesus und seine Herde, darum ist sie die Mutter und Königin des Priesters in seinem Hirtenamt.

3. Wie Maria, so verkünden und offenbaren wir ihren Sohn den Unwissenden, darum ist sie die Mutter und Königin des Priesters in seinem Lehramt.

4. Wie Maria, so zeigen wir ihn den armen Sündern, darum ist sie die Mutter und Königin des Priesters in seinem Apostelamt. Vom Kreuze herab ruft darum der ewige Hohepriester uns Priestern zu: Ecce mater tua in diesem Priester-, Hirten-, Lehr- und Apostelamt.

I. Ecce mater tua, o sacerdos!

Das größte Geheimnis, das wir Priester wohl als Priester feiern, ist das Geheimnis der Wesensverwandlung am Altare. Und gerade dieses Geheimnis gleicht wie kein anderes dem Geheimnis von Bethlehem. In diesem ist Maria die Mutter Jesu, in jenem steht der Priester vor uns nach dem kühnen Wort des heiligen Augustinus als Vater Jesu: sacerdotes parentes Christi. Maria zog Christus vom Himmel herab durch ein Wort der Demut: ecce ancilla domini, wir Priester ziehen ihn herab durch ein Wort der Macht. Bei Maria wurde der Leib Jesu gebildet aus dem reinsten Blute seiner Mutter, so daß der heilige Joannes Damascenus sagt: corpus Mariae corpus Christi; wir Priester sprechen über die sakramentalen Gestalten das Wort: hoc est corpus meum. Allerdings fehlt es auch an Verschiedenheiten nicht, durch die aber diese Parallele nur desto deutlicher hervortritt. Aus dem Schosse Mariens ging der Heiland hervor als ein kleines Kind, aus den sakramentalen Gestalten als ein vollendeter Mann. In den Armen Mariens war Christus sterblich und leidensfähig, in unsern Priesterhänden ist er leidensunfähig und verklärt. Maria hat dieses Glück nur einmal gehabt, wir aber Tag für Tag. O veneranda sacerdotum dignitas! die den Gottmenschen zur Welt bringt und mit dem Propheten Is. 9. 6. sprechen kann: Parvulus natus est nobis, filius datus est nobis!

Wenn auch im Stalle zu Bethlehem alles arm war und dürftig, so hat Maria alles ersetzt durch den Glanz ihrer Tugend: sie war die sündenlose Braut des heiligen Geistes, ein würdiger Tabernakel für den

göttlichen Heiland. Das ist auch des Priesters Aufgabe. Er soll nicht bloß für den äußern Schmuck, sondern vor allem für seinen Herzensschmuck beim heiligen Opfer Sorge tragen. Wir beten ja täglich: lavabo inter innocentes manus meas.

Als Maria in Bethlehem ihr Priesteramt ausübte, heißt es von ihr: ein Schwert wird deine Seele durchdringen. Stabat mater juxta crucem lacrymosa, dum pendebat filius. Worin besteht nun des Priesters Opfer? Er beginnt sein Opfer täglich mit einem Iubelruf: Introibo ad altare dei, ad deum, qui laetificat juventutem meam. Das stabat Mariens war eine herzzerreißende Szene, die auch heute noch unser herzlichstes Mitleid hervorruft, das erste stabat ante altare des Priesters aber ist eine unaussprechliche Freude, die noch nach 50 Jahren unserm Alter innige Glückwünsche bringt und noch einmal unsere grauen Haare dann segnet. Maria hat auf ihrem Altare auf Golgata ein grausames Martyrium erduldet, wir Priester dagegen finden auf unserm Kalvarienberg den besten und schönsten Trost. Darum grüßt der heilige Epiphanius Maria mit den Worten: Ave Maria, sacerdos pariter et altare, sie war Opfer und Priester zugleich. Ist nun auch die Opferstunde des Priesters eine reine Freudenstunde, so finden wir doch auch bei ihm die Opfer Mariens wieder in seinem Priesterleben und Wirken. Er wandelt ja in so vielfacher Beziehung einen Kreuzweg; da tönt ihm vom Kreuze herab das Trostwort zu: ecce mater tua, o sacerdos!

II. Ecce mater tua, o pastor!

An zweiter Stelle teilt der Priester mit Maria das Hirten- und Beschützeramt bei Christus, darum gilt von beiden: qui custos est domini, glorificabitur. Sp. 28, 17. Heben wir die Vergleichspunkte hervor:

1. custos personae Christi: Maria war auf Erden berufen, das göttliche Kind zu kleiden, ihm Obdach zu geben. Das ist auch des Priesters Aufgabe. Er sorgt für Wohnung und Kleidung des Heilandes, erbaut ihm Gotteshäuser, in denen er wohnt und thront, er sorgt für würdigen Schmuck der Altäre, für ein würdiges Benehmen im Heiligtum des Erlösers.

Maria trägt und wiegt das unschuldige Gotteslamm auf ihren Armen; das ist auch des Priesters Glück und Freude. In den ersten Jahrhunderten gab ein Heiliger auf die Frage des Richters, wie er heiße, zur Antwort, ich nenne mich Christophorus. St. Klemens Hofbauer wurde als Bäckergeselle von den Leuten in Znaim genannt: Christophorus. Als er hörte, was das bedeute, da entwandt sich seiner Brust der Seufzer: O könnte ich in Wirklichkeit ein Christophorus sein, ich wäre überglück-

lich! Wir haben dieses Glück, wir sind Christophori im wahren Sinne des Wortes.

Die fromme Hirtin von Nazareth regelte alle Schritte und Arbeiten des göttlichen Kindes, so auch der Priester im Gotteshaus. Der Heiland hat sich ihm ganz überlassen. Er bestimmt dem Erlöser die stillen Stunden, die er im Tabernakel verborgen bleibt. Er regelt für ihn die feierliche Aussetzung, den Weg zur Kommunionbank, in das Krankenzimmer; er bestimmt die Stunden, in denen er Besuche empfangen darf. So hat der Priester von Maria die Autorität über die gehorsame und verborgene Größe ihres Sohnes ererbt; ja seine Autorität ist noch größer als die Mariens; denn diese dauerte nur 33 Jahre, die des Priesters währt bis zum Ende seines Lebens.

Mit welcher Ehrfurcht und Liebe stand Maria vor ihrem göttlichen Kinde. O möchte jeder Priester diese Ehrfurcht und Liebe auch von Maria erlernen. Möchte jeder von uns so mit ihm reden und umgehen wie Maria es getan. Maria und der Priester Hirt und Hüter Jesu Christi seiner Person.

2. custos gregis Christi: aber auch seiner Herde. St. Basilius sagt: Die Mutter eines königlichen Kindes teilt mit ihrem Sohne alle Macht und Titel. Ist Christus der Fürst der Hirten, dann ist Maria die Fürstin, die Königin der Hirten, dann teilt sie auch mit denselben ihre Hirtenaufgaben und Sorgen. Der gute Hirt empfiehlt darum so gerne seine Herde der Hirtenkönigin. Wenn er für seine Schäflein den göttlichen Hirten im Tabernakel aufsucht, dann vergißt er nicht, einen Schritt weiter zu gehen, zum Altare der Königin der Hirten, um sie und sich auch dort zu empfehlen.

Bei offenen Wunden des Körpers verlangen wir so gerne nach einer zarten Frauenhand, die die Wunden zarter und leichter berührt und heilt. Diese zarte Frauenhand besitzen wir für unsere Herde in der Himmelskönigin. Zeigen wir ihr darum die offenen Seelenwunden unseres Volkes, rufen wir sie kindlich und vertrauensvoll an, besonders für die verirrten Schäflein, für jene, bei denen unsere Liebe und Opfer nichts erreichen. So wird die Hirtenkönigin ersetzen, was der Hirtenkraft abgeht.

III. Ecce mater tua, o doctor!

Mit Recht beten wir zu Maria: sedes sapientiae; denn von ihr sagt der Evangelist Lukas 1, 41: repleta est spiritu sancto. Sie hat der Welt das Licht und die Weisheit gebracht: lumen aeternum mundo effudit, Jesum Christum. Sie war am heiligen Pfingstfeste mitten unter den

Aposteln, sie hat wohl an erster Stelle und in der reichsten Fülle den Heiligen Geist empfangen.

Ein frommer Kirchenvater meint, in Nazareth habe man sich an Maria gewandt, an die Mutter, wenn man Jesum sehen wollte, sie habe ihn gezeigt und seine Gnaden vermittelt. Darum bete auch die heilige Kirche: Et Jesum benedictum fructum ventris tui nobis ostende. Maria erfüllt damit in der großen Gottesfamilie nur, was jede Mutter in ihrer Familie tut. Erinnern wir uns an unsere liebe Mutter daheim, ihr haben wir den ersten Unterricht im Glauben, vor allem eine kindliche Liebe zur Religion zu verdanken. Das Wort, das Beispiel der Mutter hat einen tieferen Eindruck auf uns gemacht, als die prunkvollsten Reden der besten Professoren. Die Mutter ist die beste Lehrmeisterin.

Das ist auch das Mutteramt Mariens in der heiligen Kirche. Sie wird darum oft in den Katakomben dargestellt, zwischen Petrus und Paulus, wie diese andächtig ihren Worten lauschen. Sie ist es wohl auch, die im Abendmahlssaal zu Jerusalem vor Pfingsten den Vorsitz geführt, die die Apostel angeleitet und unterstützt hat in ihrem Wirken und Arbeiten. Sie ist es gewiß auch, deren stillem Wirken die heilige Kirche so manchen Sieg über ihre Feinde zuschreibt: cunctas haereses sola interemisti.

Knien wir darum mit heiliger Ehrfurcht zu ihren Füssen und sprechen wir: beatus quem tu erudieris, domina !

St. Alfons hatte die schöne Gewohnheit, sein Studium zu beginnen und zu schliessen mit einem Ave Maria; so oft die Glocke schlug, hielt er inne und faltete die Hände fromm zu einem Ave. Stellen auch wir unser Studium, unser Priesterwirken unter den Schutz der sedes — sapientiae.

IV. Ecce mater tua, o apostole!

Wohl hat Maria nie die Gewalt der Ordination, noch auch die Macht der Jurisdiktion über die Apostel oder Gläubigen gehabt und ausgeübt, und doch begrüssen wir sie als die Königin der Apostel. Wir alle glauben: mit Recht. Sie war die Seele der Apostel im Saale zu Jerusalem, am Pfingstfeste; sie war ihre Beraterin und Führerin bei der Ausbreitung der jungen Kirche, zu ihr eilten die Apostel in ihren Nöten und Kämpfen, nach ihren Weisungen richteten sie sich in der Bekehrung der Heiden. Darum verdient Maria wohl den Ehrentitel: Königin und Mutter der Apostel! Wie ein Weib, Eva die erste gewesen, die die Menschen zur Sünde und zum Verderben geführt, so sollte es nach dem göttlichen Heilsplan auch ein Weib, eine neue Eva die erste sein, die

die Menschen der göttlichen Gnade zuführte, sie sollte das große Heilswerk mit Rat und Tat in die Wege leiten. Darum ist es mehr als ein blosser Ehrentitel, wenn wir beten: Regina Apostolorum.

Am Tage unserer Weihe sind wir mit dem Apostelamte betraut worden. Übersehen wir darum bei unserm Wirken nicht die Königin der Apostel. So haben es die heiligen Priester in allen Jahrhunderten gehalten. Als der heilige Franziskus Xaverius nach Indien zog, setzte er seine ganze Hoffnung auf Maria, die er oft begrüßte: ave maris stella! Monstra te esse matrem! Der selige Petrus Claver hatte als heiliger Talisman bei seinem Wirken unter den Negern ein kleines Büchlein, das er sich selbst über die Gottesmutter zusammengestellt. Es war sein Lieblingsbuch und auch sein bester Trost. Wollte der heilige Philipp Neri einen hartnäckigen Sünder bekehren, so hielt er mit Bitten und Flehen solange an, bis er ihn bewogen, siebenmal des Tages das Salve regina zu beten. Der heilige Alfons legt in seinem apostolischen Wirken einen besondern Wert auf die drei Ave Maria morgens und abends, gebetet zu Ehren der Himmelskönigin, wodurch er viele gerettet habe. Der heilige Klemens Hofbauer betet auf seinen Gängen zu den Kranken stets den heiligen Rosenkranz. Er sagte, wenn ich den noch beten kann, dann ist der Sünder gerettet. Möge die Königin der Apostel auch bei unserm apostolischen Wirken Morgenstern und Abendstern sein, der uns leitet und führt und das ganze Priesterwirken adelt und verklärt.

Eine Legende erzählt vom heiligen Hyacinth, wie er in Kiew das heilige Evangelium verkündete, da brachen Tartaren plötzlich dort ein und steckten die Stadt in Brand. Was tut der Missionär? Für sein Leben bangte ihn nicht, aber zwei Dinge lagen ihm am Herzen; die er um jeden Preis retten wollte: das Ziborium mit dem Allerheiligsten und ein Bild der Gottesmutter. Er nahm beides in seine Arme und eilte durch die Flammen, die sich vor ihm teilten und über die Fluten des Dneper, die ihn trugen. Eine fromme Legende, möge sie ein Vorbild sein für unser Priesterwirken. Wir haben einen opfervollen Beruf, ein Arbeiten, das von vielen Gefahren umgeben. Fürchten wir da nicht für unsere eigene Person, die wir mit Freuden opfern wollen im Dienste Gottes und der uns anvertrauten Seelen. Aber zwei Dinge müssen uns am Herzen liegen, die wir um jeden Preis retten müssen durch die Gefahren und Nöten unserer von so vielen Feinden bedrohten Zeit: das Ziborium mit dem Allerheiligsten und das Bild der Gottesmutter. Beide wollen wir in unsern Armen tragen und sie besonders heute der bedrängten von nationalem Haß und politischen Leidenschaften zerrissenen Menschheit zeigen. Jesus und Maria sollen der Zentralpunkt für unser Leben und

das Leben der uns anvertrauten Herde Christi werden. Die Liebe zu ihnen wollen wir pflegen a) in der Ausübung unseres Priesteramtes besonders beim heiligen Meßopfer, in dem die Kirche sich sooft an die omnipotentia supplex der seligsten Jungfrau wendet und das sie mit dem Salve Regina beschließt; ferner beim Officium divinum, das wir nach der Anordnung des Heiligen Geistes stets mit der Anrufung Mariens beginnen und in einen Marianischen Lobgesang ausklingen lassen... b) in der Ausübung unseres Hirtenamtes, indem wir die uns anvertrauten Gläubigen immer wieder auf die Notwendigkeit und den Segen der Marienverehrung hinweisen, im Beichtstuhl, am Krankenbett, bei unsern Volksandachten, insbesondere bei der Maiandacht... c) in der Ausübung unseres Lehramtes, indem wir vor jeder Predigt Mariens Vermittlung durch ein andächtiges Ave Maria anflehen und gern Mariens Lob auf der Kanzel verkünden... d) in der Ausübung unseres Apostelamtes, indem wir Mariens Obhut besonders die Bekehrung der Sünder, der Un- und Irrgläubigen und aller jener empfehlen, für deren Seelenheil wir besorgt sind. Daher haben seeleneifrige Priester es sich zur Gewohnheit gemacht, wenn möglich den heiligen Rosenkranz zu beten (c. j. c. can. 125, 2) und am Samstag sich eine kleine Abtötung zur Ehre Mariens aufzuerlegen. Wenn wir so das Ziborium mit dem Eucharistischen Heiland in die eine Hand und das Bild Mariens in die andere Hand nehmen, dann wird unser priesterliches Wirken trotz aller Zeitschwierigkeiten ein gesegnetes sein. Dann werden sich auch vor uns die Flammen des höllischen Hasses zerteilen und werden die Wogen der nationalen und politischen Leidenschaften uns sicher tragen, daß wir die uns anvertraute Herde Christi sicher ans Gestade der Ewigkeit führen. Wenn unser Priesterbanner echt christologisch und echt marianisch ist, dann wird es ein Siegesbanner sein.

STREIFLICHTER AUF DEN MODERNEN PROTESTANTISMUS.

Von Theol.-Prof. Dr. Alb. Stohr, Mainz.

Es ringt sich immer wieder die Erkenntnis durch, daß religiöse Gemeinschaften, auch wenn sie räumlich nahe bei einander wohnen, doch wie zwei isolierte Welten einander gegenüberstehen können. H. Hermelink zitiert in seinem viel beachteten Büchlein: Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart (3. Aufl. 1926, S. 50) eine Stelle

Martin Rades über das konfessionelle „Ghetto" in Deutschland: „Die beiden Konfessionen haben in Deutschland überhaupt kein Verhältnis. Sie sind studentischen Korporationen vergleichbar, die an derselben Universität nebeneinander dahinleben, vielleicht in Nachbarhäusern untergebracht, täglich und stündlich einander begegnend, auch sehr für einander interessiert, zu gleichen Diensten an Staat und Volk berufen — aber sie verkehren nicht, sie schlagen sich nicht, sie grüßen sich nicht."

Um diesen Zustand zu überwinden, schlägt er weiter unten (S. 57 f) das Streben nach einem innerlichen Verständnis der anderen Konfession vor. Wobei neben dem geschichtlichen Begreifen die Einfühlung in die kulturellen Kräfte, aber auch in die religiösen Tiefen und schöpferischen Quellpunkte notwendig sei. Wie schwer das sein kann, wurde mir gerade durch eine kritische Äußerung desselben Autors über den Verfasser der berühmten Symbolik J. A. Möhler und den um die Verständigung zwischen den Konfessionen so verdienten Freiburger Dogmatiker E. Krebs bewußt[1]. Wenn ein so eifriger Sammler von Eindrücken literarischer und persönlicher Art wie Krebs drüben abgelehnt wird und seine Zeichnung Verzeichnung sein soll, dann schmilzt allerdings die Hoffnung auf Annäherung im Urteil über einander sehr zusammen. Umso wertvoller wird es darum, einen Evangelischen über Strömungen und Tatsachen im eigenen Lager sprechen zu hören, selbst wenn er nach K. Adams Worten (KV Nr. 492 vom 17. Okt. 31) „zu den am meisten umstrittenen Gestalten des deutschen Protestantismus der Gegenwart gehört", nämlich Friedrich Heiler, dessen interessantes Buch „Im Ringen um die Kirche" (München 1931) reichliche Einblicke in die Welt des heutigen Protestantismus vermittelt.

1. Der letzte Artikel des Buches (S. 536—556) spricht über die Krisis des Protestantismus und wird so zum Ausdruck von Heilers kritischen Ausstellungen. Er handelt zunächst von den Mängeln der geistigen Grundstruktur und zählt deren fünf auf:

a) den Hang zur Einseitigkeit und Übersteigerung. Er ist das Erbe aller Reformbewegungen — aber in unserem Fall ist er leider aus der Geburtszeit ins spätere Leben mitgenommen worden; er führte in der Geschichte des Protestantismus zu immer weiteren Einseitigkeiten. Heiler weist solche in der Behandlung der hl. Schrift auf, die in extremer Weise herrschende Zeitauffassungen zur Interpretationsnorm nahm; in der Stellung zu Christus, die hin- und herwechselte zwischen dieser oder jener fragmentarischen Auffassung;

[1] ebenda S. 55.

Pessimismus in der Erbsündenlehre neben Optimismus hinsichtlich menschlicher Leistungskraft, Kulturkritik und zugleich Kulturvergötterung, das sind vielleicht die hervorstechendsten Merkmale dieses Charakterzuges.

b) Dazu kommt der Hang zur bloßen Antithese, d. h. gegen den Katholizismus. „Der Katholizismus erscheint geradezu als notwendig, um dem Protestantismus fortgesetzt den Stoff zu Protest, Antithese und Negation zu liefern... Der Protestantismus ist zur immanenten Antithetik geworden, der Gegensatz und Widerspruch zum Selbstzweck erhoben" (540).

c) Da ist auch Doktrinarismus und Rationalismus, von dem Heiler behauptet, er sei selbst da zu finden, wo man im Irrationalen schwelge (eine ganz feine Bemerkung). Er findet die Hauptschäden dieses Zuges in der Überbetonung der Schrift als einziger und ausschließlicher Glaubensquelle, wobei das Mysterium der Unbegreiflichkeit Gottes nicht gewahrt werde; und in der kalten Lehrhaftigkeit der Predigt, die zuwenig emotionale, lebendige religiöse Kraft aufweise, ganz zu schweigen von der Theologie, die Christus den Herrn zu einem modernen Theologieprofessor zusammenschneide.

d) Sehr interessant ist die Feststellung einer einseitigen Weltbeziehung der Gottesidee. Hier meint er die an die Reformatoren anlehnenden Formulierungen von Hermelink, der Gott in ruheloses Schaffen und Wirken auflöse; so werde er ein „immer neu Werdender", der sich „in immer neuen Paradoxien die Versöhnung abringen" müsse, „die lebendige Unruhe"[2], während doch der christliche Gott zugleich die ewige Ruhe und Souveränität, die absolute Unabhängigkeit von Welt und Menschen, die Majestät in sich vollendeter Harmonie sei.

e) Schließlich kommt, als bedenklichstes Moment charakterisiert, die Erschütterung oder Schwächung des Inkarnationsglaubens zur Sprache. Was Heiler sonst breit ausführt (S. 12—60) faßt er hier kurz zusammen, nämlich das mannhafte Bekenntnis, daß die Stellung zur wirklichen Menschwerdung Gottes in Christus, zum Dogma von Nikäa, entscheidend sei für das Recht, daß man sich Christ nennen dürfe. Er sieht Ansatzpunkte dieser schlimmen Entwicklung schon im Kindheitsalter der Reformation, nicht zwar bei Luther, wohl aber bei Calvin, um dann die rapide Fortentwicklung bei den Sozinianern und Rationalisten, im deutschen Idealismus und liberalen

[2] Vgl. auch S. 12 ff.

Historismus zu nennen. Selbst die dialektische Theologie der jüngsten Gegenwart hat den Deus incarnatus verloren.

Es zeigt sich Heilers Sinn für tiefe Zusammenhänge, wenn er aus dieser Schwächung des Inkarnationsglaubens das Versagen des Protestantismus in der Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre ableitet und schließlich noch die Gegnerschaft gegen jegliche Mystik. „Hier schauen wir eine große protestantische Einheitsfront: Positive, Liberale und Dialektiker kämpfen einen leidenschaftlichen Kampf wider die Mystik. Dabei verwechseln sie nicht nur christliche Mystik mit Spinozismus und Idealismus, sie verkennen vielmehr die klare Bezeugung der Christusmystik im Neuen Testament. Der christliche Glaube ist eben eine Mystik sui generis; christliche Mystik ist unlösbar verbunden mit dem Mysterium der Inkarnation, der Rechtfertigung und der Gegenwart Christi im Altarsakrament. Wohl kennt auch die lutherische wie die reformierte Frömmigkeit eine zarte Christusmystik — man denke an Luther selbst[3], an Johann Arndt und Gerhard Tersteegen —; aber die Klänge dieser evangelischen Mystik werden kaum mehr gehört, und wo sie gehört werden, bleiben sie ohne rechtes Echo" (543 f).

Diese Fehler in der dogmatischen Grundlage rächen sich auch im praktischen Leben. Und hier geht Heiler wieder scharf ins Gericht. Er tadelt:

a) als einen der größten Schäden die Gebetsarmut im heutigen Protestantismus, wozu der Rationalismus, der Idealismus und leider auch in verstärktem Maße die Dialektik das ihre beitrugen. Und doch ist „das Gebet das Zentrum alles Glaubens, in ihm wird der Gottesumgang lebendige Wirklichkeit. In der Gebetsarmut, der Gebetsnot, ja Gebetslosigkeit ist die tiefste Krisis des Protestantismus zu suchen. Betende Heiden, Muslime und Hindu stehen Gott näher als gebetslose Christen, auch wenn diese noch so scharfsinnig über Offenbarung und Rechtfertigung zu reden wissen" (545). Hier sieht er auch die Wurzel der Leere und Leblosigkeit des prot. Gottesdienstes, wodurch die Kirchen keine Gebetsstätten, sondern Hörsäle geworden sind.

b) Gleichzeitig damit ist auch das heroisch-asketische Lebensideal des Mönchtums verloren gegangen. Heiler wertet dieses Minus gar sehr. Eine Kirche ohne Mönchtum ist für ihn „eine Kirche, die nicht Vollkirche ist" — Theodor v. Studion hatte das Mönchtum die Nerven und das Knochengerüst der Kirche genannt

[3] Vgl. den Aufsatz über Luthers Weihnachtspredigten, S. 259—69.

(S. 68). Er hat ein tiefes Verständnis für die Bedeutung dieses Lebens nach den evangelischen Räten, registriert Schopenhauers und Kierkegaards Betonung der mönchischen Askese, konstatiert die Wiedereinführung durch die Oxfordbewegung und die teilweise Wiederaufnahme asketischen Lebens im Diakonissenwesen und führt schließlich die allgemeine Vernachlässigung des Heiligkeitsstrebens auf diese Lücke zurück. Freilich übersieht er dabei auch nicht, was der katholischen Kritik am Protestantismus ganz geläufig ist, aber sonst gern von der anderen Seite abgestritten wird, daß diese Vernachlässigung zurückgeht auf die Lehre von der äußeren Gerechtigkeit und der Unfreiheit des Willens.

c) Ein Stück der Paradoxie alles Göttlichen leuchtet auf, wo Heiler auf die beiden eben gerügten Mängel das Fehlen geistlicher Freude zurückführt. „Wo Gebet und heroisches Opfer, da ist heilige Freude" (546). „Der Puritanismus... ist nichts anderes als ein Stück verschleierter Gnostizismus und Manichäismus.. (er) ist nur erklärlich als Reaktion auf Entartungen, Überwucherungen und Entseelungen des Sakramentalen und Kultischen; er ist und bleibt unnatürlich, krankhaft und freudlos" (546 f). Noch manches andere goldene Wort fällt in diesem Zusammenhang, der sich liest wie eine einzige große Apologie katholischen Denkens und Lebens. Doch wir wollen nur zu etwas Neuem übergehen.

2. Unbekanntere Züge im heutigen Protestantismus. Man wird sich gerade hier bewußt bleiben müssen, daß Heiler auch bei seinen Glaubensgenossen sehr umstritten und darum seine Urteile, namentlich Werturteile nicht ohne weiteres zu verallgemeinern sind. Er ist konsequenter Vertreter der sog. evangelischen Katholizität, d. h. des Ideals einer Verschmelzung mancher Züge, die historisch in den getrennten christlichen Konfessionen sich finden. Er meint damit nicht eine mechanische, etwa durch Kompromiß erzielte Übereinstimmung, sondern als Ideal schwebt ihm etwa die Kirche des christlichen Ostens vor, die er als Typ des Evangelischen, d. h. eines unmittelbar an den hl. Evangelien geformten Lebens ohne das strenge und zentralisierte Recht der „römischen" Kirche, und des Katholischen, d. h. ökumenischer, weltweiter Aufnahmefreudigkeit ansieht. Durch diese Grundhaltung wird Heiler bestrebt sein müssen, überall, auch im Protestantismus neben den evangelischen auch katholische Züge zu entdecken, was diesseits und jenseits der Grenzpfähle nicht immer Zustimmung finden wird. Hier nur einige Hinweise!

a) Luther sieht er, um die Überschrift eines von A. v. Martin herausgegebenen Sammelwerkes zu benutzen „in ökumenischer Sicht"

(204). Liebevoll sucht er alle katholischen Züge am Reformator auf, betont viel mehr das mit der alten Kirche Verbindende, aus ihr Mitgenommene, denn das von ihr Wegführende und Trennende. Wir können darauf im einzelnen nicht eingehen, weisen nur auf einiges Verblüffende hin. „So ist denn Luthers Glaubensbegriff aufs innigste verbunden mit dem christlichen Zentraldogma von der Inkarnation, und gerade in dieser Verbindung zeigt sich uns klar, daß Luther das Herz des Christentums schlagen hört" (219). „Durch den Glauben wird nach Luther wie nach Meister Eckhart Christus in Herzen eines jeden Menschen wiedergeboren, sodaß er „sich dieser Geburt nicht weniger freuen und rühmen mag, denn als wäre er auch gleichwie Christus leiblich von Maria geboren" (hier liegt die bekannte Eckhartische Verwechslung im Austausch der Idiomata vor; d. Verf.). Diese starke Betonung der vollen Christuseinigung im Glauben hält bei Luther den widerstreitenden Gedanken von der justitia forensis, der justitia extra nos ... nieder, der bisweilen bei ihm auftritt, und der in der späteren protestantischen Dogmatik vorherrschend wurde" (221; das scheint mir etwas stark katholisch gefärbt; d. Verf.). Sehr schön lesen sich die Sätze über den Zusammenhang zwischen der Liebe Christi zu uns und unserer Nächstenliebe: „Dadurch, daß der Christ die im Glauben empfangene göttliche Liebe weiterschenkt, an seinen hilfsbedürftigen Bruder, wird er gegen seinen Nächsten ein Christus, wie Christus ihm geworden ist"; ja durch sein universelles Liebeswirken wird er zu einem „Licht und Heiland der ganzen Welt" .. „auch der Hilfe heischende Bruder in seiner Not und Armut nimmt Teil an der Natur Christi, der arm, nackt und elend geworden ist um unseretwillen. Weil Gott unser armseliges Fleisch und Blut angenommen hat, darum ist alles menschliche Fleisch und Blut göttlich geadelt" (223/4). All diese ergreifenden Gedanken der Christusmystik und ihrer Ausstrahlung auf den Nebenmenschen macht Heiler klarer an Luthers Weihnachtspredigten (259—269).

Aber er ist auch gerecht genug, in Luther den Häretiker und seine furchtbare Kampfesstellung gegen die Papstkirche zu sehen (231—243) und die wesentliche Veränderung der übernommenen Materialien (225 bis 230). Ganz dasselbe Verhältnis wie zur katholischen Kirche konstatiert er bei Luther gegenüber der hl. Schrift: „allenthalben ebenso überraschende Berührungen wie auffallende Abweichungen" (243) und zwar bzl. der synoptischen, des johanneischen Evangeliums und der Paulinen (244—251). Eine übereinstimmende Beurteilung Luthers von Seiten der verschiedenen Konfessionen will Heiler als Vorbedingung tieferen Verständnisses und wirklichen Friedens erscheinen. Dazu könne

dienen die stärkere Beachtung des betenden Luther. „Der kämpfende Luther verwundet ...., der betende Luther heilt. Der kämpfende Luther trennt, der betende Luther vereinigt. Der Kämpfer Luther gehört der Vergangenheit an, der Beter Luther möge seine Mission in der Gegenwart beginnen" (Anton Fischer, S. 205).

b) Katholische Züge im modernen Protestantismus zu entdecken, ist sodann das Ziel unseres Autors weit über die Grenzen unseres deutschen Vaterlandes hinaus. Zunächst denkt da vielleicht manch einer an den Anglikanismus, von dem aber Heiler keineswegs zugibt, daß er die meisten katholischen Elemente enthalte. Dem Luthertum billigt er mehr zu (476 und öfter). Aber trotzdem wollen wir zunächst einmal bei den Anglikanern bleiben, von denen er mitteilt, wie von allem Anfang an ein Hin- und Herpendeln zwischen den starken Resten katholischen Lebens und den zahlreichen reformatorischen Neuerungen ihre Geschichte ausmacht (391—4). Schon im 17. Jahrhundert erfolgt eine stärkere katholische Renaissance, aber schon seit dem Ende dieses Jahrhunderts ist „die katholische Tradition .... nur durch eine dünne Linie bezeichnet"; anfangs des 19. Jahrhunderts ist die Lage geradezu verzweifelt, selbst Rationalisten zweifelten nicht mehr am Absterben des Anglikanismus, da zeigt sich plötzlich neues Leben, als dessen Träger Alex. Knox und Bischof Jebb genannt werden. — Vorläufer der bekannten Oxfordbewegung, die selbst als eine gewaltige Vertiefung und Rekatholisierung des Anglikanismus bezeichnet werden darf. Heiler legt natürlich mehr Gewicht auf jenen Zweig der Bewegung, der nicht den Anschluß nach Rom sucht; aber trotz abweichender Einschätzung sind seine Mitteilungen aus dieser Strömung für uns doch hochinteressant.

Er führt uns in die Allerheiligen-Kirche in einer ruhigeren Seitengasse der Londoner City. „Hinter dem mit Blumen und Kerzen reichgeschmückten Hochaltar erhebt sich ein Riesengemälde: um den erhöhten Christus geschart die triumphierende Himmelsgemeinde, die communio sanctorum. Die Jahrhunderte der christlichen Kirche mit all ihren herrlichen Heiligengestalten werden vor uns lebendig, wir werden umflutet vom Riesenstrom der christlichen Tradition. Vor dem Seitenaltar züngelt die rote Flamme des ewigen Lichtes und erinnert uns daran, daß der Tabernakel auf dem Altar den sakramentalen Leib des Erlösers in sich birgt. An einem Pfeiler ragt, allen sichtbar, das Standbild der liebreichen Gottesmutter empor. An den Wänden schauen wir die Stationen des Kreuzwegs, die zu heiliger Passionsminne mahnen. Im Halbdunkel des Schiffes knien fromme Großstadtmenschen, die an dieser weihevollen Stätte Friede und Erquickung inmitten eines unruhigen Lebens suchen.

Und welch reiches gottesdienstliches Leben spielt sich in diesen heiligen Räumen ab! Mehrmals am Vormittag findet hier Holy Mass statt, zu der sich eine andächtige Kommuniongemeinde zusammenfindet. An den Sonn- und Feiertagen wird hier High Mass (Hochamt) gehalten. Priester und Leviten in feierlichen Gewändern, umgeben von den Altardienern und den Sängern in schmucken Chorhemden. Gregorianischer Choral ertönt aus dem Chorraum, Weihrauchwolken umhüllen den Altar beim Opferakt des Hochamtes wie beim Magnificat des feierlichen Evensong. Die erhobene Hostie bei der Eucharistiefeier, in deren Angesicht die ganze Gemeinde auf den Knien liegt, offenbart uns, daß dieser Gottesdienst ein Mysteriengottesdienst ist. Und doch ist die Gemeinde nicht passiv .... ich habe selten eine liturgisch so glänzend geschulte Gemeinde gefunden wie die in All Saint's Church in London. Man fühlt sich an die Zentren der liturgischen Bewegung in der römischen Kirche erinnert, an Maria Laach und Beuron.... Von All Saint's Church wenden wir uns zu All Saint's Sisterhood, einem Nonnenkloster auf der anderen Seite der Straße. Tracht und Gehaben der Nonnen entsprechen durchaus römisch-katholischen Vorbildern. In der Konventskapelle versammelt sich die Schar der Nonnen zum regelmäßigen Stundengebet und zur täglichen Eucharistiefeier. Die vita contemplativa der Anbetung, des Gotteslobes und der Gnadengemeinschaft mit dem Erlöser ist die immer strömende Quelle für die vita activa ihres Dienstes an den Armen.... Diese Anglikaner nennen sich Anglokatholiken oder auch englische Katholiken im Unterschied von den römischen Katholiken und sie würden es als eine Beleidigung betrachten, wenn man sie als Protestanten bezeichnen wollte" (399/401).

Rührend sind einzelne Züge aus der Oxfordbewegung, die zusammengestellt werden, z. B. das streng asketische Leben ihrer bedeutendsten Führer, ihr Zurückgreifen auf das römische Brevier, die häufige hl. Kommunion, das Mönchtum und die mystische Literatur, die Wiedereinführung der Ohrenbeichte, das Zugeständnis der wahren Gegenwart des Leibes Christi in der hl. Eucharistie, ja ihres Opfercharakters, das Einschreiten der Bischöfe mit Hilfe der weltlichen Gerichte, das diese Männer in die Nähe des Martyriums rückt (—414). Niederdrückend wirkt demgegenüber die Feststellung, daß der Modernismus — namentlich in Form liberaler Bibelkritik in diese Kreise eindringen konnte (420). Die Unionsbewegung streckt vor allem die Arme aus nach den Ostkirchen, mehr noch als nach Rom[4]. Die Unionstendenz umfaßt freilich nur die Minderheit im Anglikanismus,

[4] Bei diesem Urteil ist allerdings Heilers Neigung zum Osten zu berücksichtigen.

aber wie weit die Bewegung doch schon gediegen ist, mag die Mitteilung zeigen: „Auf der letzten Lambethkonferenz (1930) hat nicht nur die Kommission für Einigungsfragen, sondern sogar der Gesamtepiskopat hinsichtlich der domatischen Stellung der anglikanischen Kirche Erklärungen abgegeben, welche die Orthodoxen überraschen mußten. So wurde der sakramentale Charakter der Priesterweihe anerkannt, die Gegenwart Christi in den eucharistischen Elementen extra usum, der Opfercharakter der Eucharistie usw. Die Erklärungen der Lambethkonferenz bedeuten nichts geringeres als eine feierliche Lossagung von der protestantischen Lehre der 39 Artikel" (429).

Was Heiler aus Skandinavien mitteilt, ist nur ein Anhängsel zu seinen Bemerkungen über das Deutsche Luthertum, und dies soll ein andermal zur Sprache kommen.

Nach Frankreich wollen wir noch einen kurzen Blick werfen, und zwar auf eine Bewegung, die Heiler mit tiefer innerer Anteilnahme bespricht, die Drittordensbestrebungen in hugenottischen Kreisen, geführt von Paul Sabatier und Wilfred Monod, der auch in der Unionsbewegung eine große Rolle spielt (518—21). Merkwürdig ist, daß der eigentliche Patron dieser Veilleurs oder Wächter nicht der hl. Franz, sondern sein häretischer Antipode Petrus Waldes ist; auch andere „Heroen der Heiligkeit", zu denen die Bruderschaft aufblickt, sind interessant: Hus, Pascal, Oberlin, Livingston, Alexandre Vinet (520). Der Gedanke hat sich dann weitere Ausbreitung verschafft, in Deutschland, der Schweiz, ja gar im fernen Indien, dem Heimatland des Sadhu-Ideals (522).

Wir dürfen wohl noch die Weiheformel der Aufzunehmenden abdrucken: „Ich gelobe vor Gott, dem Allmächtigen, der seligsten Jungfrau Maria, der Mutter unseres Herrn, unserem seligen Vater Franziskus, allen Heiligen und Dir, Bruder, die Gebote Gottes zu erfüllen, unserem Herrn Jesus Christus, dem Mensch gewordenen Sohne Gottes, nachzufolgen, nach dem hl. Evangelium zu leben und die Regel der evangelischen Franziskanerbruderschaft der Nachfolge Christi zu beobachten; zu wandeln in Demut vor Gott und den Brüdern, in innerer Freiheit von allem Besitz, in Reinheit des Leibes und der Seele, in willigem Gehorsam gegenüber meinen Obern, in Gemeinschaft mit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, in göttlicher, heiliger Freude, in dienender und opfernder Liebe zu allen Geschöpfen, großen und kleinen, insonderheit zu allen Brüdern und Schwestern, Starken und Schwachen, Gesunden und Kranken, Heiligen und Sündern, Freunden und Feinden und bitte Gott demütig, er möge meiner großen Schwachheit zu Hilfe

kommen und mir die Kraft geben, diese hl. Gelübde zu erfüllen und auszuharren bis zu einem seligen Ende" (524).

Von einer ausführlichen Erläuterung darf abgesehen werden, doch sei hingewiesen auf die ganz freie Gestaltung der Formel, die nur ganz am Anfang sich an die Franziskanergelübde anlehnt; katholisch heißt hier ausdrücklich n i c h t römisch. Heiler konstruiert hier eine überrömische und überpäpstliche, d. h. n o c h weitere und allgemeinere Katholizität (530) — ganz im Sinne seines Strebens nach evangelischer Katholizität oder Ökumenizität.

Wir werden ihm gerne zugestehen, daß dieses evangelische Tertiarentum im Rahmen des Protestantismus ein eminentes Wagnis war (532), auf dem ganz gewiß auch der Segen Gottes — im Sinn der Einigungstendenz ruhen wird. Schließen wir mit den Worten des „römisch-katholischen Pfarrers", der sich nach Erhalt der evangelischen Tertiarenregel also äußerte: „Ja, leben, nicht diskutieren, lieben, nicht streiten! Alle werden verstummen, wenn zuletzt das Leben recht behält. Alle verstummen auch, wenn die Liebe sich opfert. Und das Leben behält recht, und sei es erst beim Consummatum est seines scheinbaren Todes. Und die Liebe siegt, wenn sie auf den schauen, den sie durchbohrt haben. Vivere secundum formam sancti Evangelii im Vollsinn des Wortes ist erst das Eingehen und das Aufgehen im Opferleben Christi. Das sequi hanc regulam ist nicht bloß ein persönlicher Heilsweg. Es ist der Heilsweg. Es ist der Weg auch in der Kirchenfrage. Vivere secundum formam Evangelii ist nicht nur die einzige Rettung vor dem Kircheneinsturz, sondern auch die einzige Möglichkeit für den Kirchenaufbau" (535).

Sollte sich ein katholisches Herz, namentlich das Priesterherz, nicht freuen angesichts so überraschend reichen, aus dem bewußten Anschluß an Christus sprossenden Lebens? Und sind wir auch noch weit vom Ziel entfernt, so dürfen wir doch gewiß sein, auf dem Wege des Lebens und nicht des Todes der anderen christlichen Konfessionen liegt das selige Ziel, dem heute die gesamte Christenheit wieder zustrebt mit vermehrter Kraft und Sehnsucht: daß ein Schafstall und ein Hirte sei (Joh. 10, 16).

DIE RESTDIÖZESE TRIER (1794–1816/18).

Von Prorektor Andreas Schüller (Boppard).

Im Oktober 1794 besetzten die französischen Revolutionsheere das linke Rheinufer. Das Clementinische Priesterseminar und die Universität schlossen ihre Pforten und waren später, als geordnetere Zeiten sie wieder eröffnet hatten, den Bewohnern des rechten Rheinufers unzugänglich.

Zwar unternahmen die Franzosen in den ersten Jahren mehrere Streifzüge auf die rechte Rheinseite bis nach Limburg hin; aber dies war nur vorübergehend, sie blieb unbesetzt. Die rechtsrheinische Diözese war durch die Rheingrenze vom Vikariat und Offizialat in Koblenz und von den geistlichen Zentralbehörden in Trier getrennt. Sie war territorial größtenteils kurtrierisch[1]. Der kurtrierer Teil umfaßte die Ämter Montabaur, Limburg, Herschbach, Grenzau, Ehrenbreitstein, Vallendar, Engers, Wellmich, Anteile von den Ämtern Kamberg und Wehrheim und die Abteigebiete Arnstein, Schönau, Marienstatt. Das rechtsrheinische Trierer Diözesangebiet jedoch erstreckte sich weiter; es umfaßte eine Reihe kleiner Herrschaften, z. B. das Fürstentum Wied, die Grafschaften Hadamar und Hachenburg, Wied-Runkel, Solms-Braunfels, das Sayn-Altenkirchische Amt Freußburg, u. a. Es lagen drei Landkapitel auf der rechten Rheinseite: Dietkirchen mit 27, Kunostein-Engers mit 51, Kamp mit 9 Pfarreien. Zusammen waren es also 87 Pfarreien. Im Jahre 1808 werden für die Restdiözese vom Generalvikar Beck 104 Pfarreien angegeben[2], 380 Filialdörfer, 127 Höfe, 118 Mühlen, 12 Hüttenwerke. Hierbei sind die 16 Hadamar'schen Pfarreien, weil sie unter dem Vorsitz des Pfarrers von Hadamar ein eigenes Consistorium zu Dillenburg hatten, nicht mitgezählt. Mehrfach werden in den Akten 120 Pfarreien angegeben. Dann sind die Hadamar'schen Pfarreien und die Vikarien eingerechnet. Die rechtsrheinische Restdiözese machte etwa ein Sechstel der alten Erzdiözese aus.

Beachtenswert ist es, daß die Stadt Gießen zur Restdiözese Trier gerechnet wurde. I. J. 1797 allerdings befahl[3] der Landgraf von Hessen-Darmstadt der dortigen katholischen Pfarrei, das Mainzer Ritual einzuführen. Der Stadtpfarrer Bellner

[1] Vgl. H. Brunner, Geschichte des kurtrierischen Rumpfstaates, 1794—1802, Gießen 1929, Diss. — L. Kaas, Das Trierer apostolische Vikariat in Ehrenbreitstein, Weimar 1917, — M. Höhler, Gesch. des Bistums Limburg, Limburg 1908.

[2] Wir kürzen ab: Staatsarchiv Koblenz = K., Staatsarchiv Wiesbaden = W., Archiv des Generalvikariates Limburg = L. — K. 332; 931, 1913.

[3] L. 1397. — Wird bei L. nur eine Zahl angegeben, so bedeutet diese die Nummer in den Protokollbüchern des Vikariates, seit 1802 des Generalvikariates.

beruhigte das Limburger Vikariat aber durch die Erklärung, daß dadurch die Zuständigkeit der Diözese Trier in allen andern geistlichen Angelegenheiten nicht gestört werden solle. Auch die Reichsstadt Wetzlar zählte zur Diözese. „Seit der öffentlichen Störung der Jubiläumsprozession i. J. 1770 lebten (bis 1811) sämtliche Religionsgenossen in bester Eintracht." Der Pfarrer, Stiftsdechant Mayer, wird vom Generalvikar als „ein kluger und unpartheilicher Mann" geschildert (L. 9873). In Dillenburg im Großherzogtum Berg wurde (L 9955) 1811 eine katholische Pfarrei errichtet, zu der 70 in der Bürgermeisterei zerstreut wohnende Katholiken zählten. Als Pfarrkirche wurde das ehemalige Orangeriehaus bestimmt. Um dieselbe Zeit erhielt Diez seine erste katholische Seelsorge. Hachenburg wollte (L. 1817, 104) 1817 die alte kölnische Diözesangerechtsamkeit, die vor dem Normaljahr 1624 bestanden hatte, bis zu einer neuen Diözesanordnung wieder geltend machen, verblieb dann aber doch bei der Restdiözese Trier.

Exzellenz Geheimrat Dr. theol. Ludwig Josef Beck[4] schuf in seiner Umsicht und Energie für das rechte Rheinufer schon 1794 eine geordnete kirchliche Verwaltung, das Limburger Vikariat und Offizialat. Beck stammte aus Mainz, wo er auch die Universität besuchte. Er wurde Hauslehrer bei dem Grafen Elz-Kempenich. Dieser verlieh ihm 1770 die sehr einträgliche Pfarrei Kempenich im Kreise Adenau, über die er das Patronat besaß. Von hier aus knüpfte Beck mit den maßgebenden Regierungskreisen in Koblenz Verbindungen an. Er wurde ein besonderer Günstling des Kurfürsten Clemens Wenzeslaus und in der Vorrevolutionszeit lebte und wirkte er ganz in den Ideen der Aufklärung extremer Richtung. Vom Kurfürsten wurde Beck um 1780 an die geistliche Behörde nach Koblenz berufen. Er wurde schnell hintereinander Fiskal, geistlicher Rat, Referendar in geistlichen Angelegenheiten und schließlich 1783 Vorsteher des Vikariates in Koblenz. Seit 1784 war er auch erster Vorsitzender der neuerrichteten eigenen Kurtrierer Schulbehörde. Im J. 1786 war er als eifriger Febronianer der Vertreter seines Kurfürsten auf dem Emser Kongreß. Im J. 1790 würde Clemens Wenzeslaus nach dem Tode von Hontheims ihn gerne zum Weihbischof ernannt haben; wegen der Emser Punktation wagte er es aber nicht, ihn in Rom zu präsentieren. Wie man hier gegen ihn gesinnt war, geht daraus hervor, daß man nach der Emser Affaire ihm hier vorwarf, er habe eine Pfarrei, Kempenich, die ihm 3000 Gulden Einkünfte bringe, wo er aber nicht wohne, ein Kanonikat zu St. Paulin in Trier, wo er nicht zum Chor gehe, die Propstei zu Oberwesel, wo er nicht residiere[5]. Nach der Eroberung des linken Rheinufers durch die Franzosen i. J. 1794 zur Leitung eines neuzugründenden rechtsrheinischen Vikariates und Offizialates berufen, schlug Beck in den Oktober-

[4] Nicht zu verwechseln mit dem früheren Beichtvater des Kurfürsten, dem Exjesuiten Franz Heinrich Beck aus dem Elsaß.

[5] Allgem. deutsche Biographie, Art. Beck, von Mejer, II 217.

tagen seinen Sitz in Montabaur auf, wohin sich auch die Statthalterschaft, die Finanzbehörde und andere Ressorts geflüchtet hatten; im selben Monat aber noch siedelte er nach Limburg über, wo er im Stiftsdechaneigebäude seine Amtsstube einrichtete. Die Statthalterschaft übertrug ihm (L. 1) die Jurisdiction als Vikar und Offizial auf der rechten Rheinseite am 27. Oktober 1794. Das alte Koblenzer Vikariat und Offizialat versuchte anfangs noch auf die rechte Rheinseite überzugreifen, was ihm aber bald vom Kurfürsten untersagt wurde. Der geistliche Rat und Stiftsdechant Corden wurde sein Sekretär. Als dieser aber 1808 starb (L. 8214), blieb die Stelle unbesetzt. Becks Schreiber wurde jetzt ein Volksschullehrer Remelt in Limburg. Sodann gehörte zur Behörde der geistliche Rat Arnoldi, der früher schon Mitglied der geistlichen Behörde zu Koblenz gewesen war und der die Aufklärungsgesinnung Becks geteilt hatte. Corden und Arnoldi hatten bei der Limburger geistlichen Behörde Stimmrecht. Aber Arnoldi weilte ständig bei der Statthalterschaft zu Montabaur, wo er in geistlichen Angelegenheiten gemischter Natur zugezogen werden mußte. Arnoldi starb schon 1797 (L. 1441) und seine Stelle blieb unbesetzt. So bestand seit 1808 die arbeitsreiche, weitschichtige, überaus schwierige und verantwortungsvolle Behörde ganz allein in der Person Becks. Das Trierer Generalvikariat zu Limburg hat unter der Herrschaft Becks von 1794—1816 11 697 Protokollnummern erledigt, von denen fast jede einzelne mehrere Verhandlungen und Schriftsätze in sich begriff. Das Offizialat, das eigene Protokolle führte, erreichte etwa ein Drittel der Nummern des Vikariates. Beck starb (W. VIII L. R. 518) nach kurzer Krankheit an den Folgen eines Schlagflusses am 3. März 1816 im 78. Lebensjahre. Das Grab des einzigartigen, hochverdienten Mannes ist in Limburg unbekannt. Der Nassauer Regierungsrat Koch in Wiesbaden, ein Geistlicher, der später apostasierte, schrieb (W. VIII L. R. 518) nach seinem Tode: „Der Herr Generalvikarius Beck vereinigte alle Vikariatsstellen in seiner Person, er hatte weder geistliche Räte, noch Beisitzer, noch einen Sekretär." Das erste Protokoll des Vikariates datiert vom 29. Oktober 1794. In der Wahl der Stadt Limburg für die neue Behörde lag unbewußt der Kern für die spätere Diözese Limburg.

Der ehemalige Aufklärer Beck hatte sich wie sein Kurfürst infolge der Revolution gründlich gewandelt. Er war jetzt vom Geiste der Romantik angeweht und lenkte sein Kirchenschifflein in altkirchlichem Fahrwasser, wenn auch manche Geistliche noch vom Geiste der Aufklärung erfüllt waren, wie die von demselben Geiste durchtränkten und von dem Gedanken ihrer Staatsomnipotenz erfüllten protestantischen

Regierungen. Er unterhielt einen Agenten beim Papste und ließ die nötigen Dispensen in Rom besorgen. Den neuen protestantischen Herrschaften stellte er unentwegt mit Mut und Kraft die katholischen Grundsätze und kirchlichen Rechte entgegen. Den meisten und schwersten Kummer und die härteste Arbeit bereitete ihm unter damals heikelen Umständen die Frage nach der Vorbildung des Klerus. Obschon Beck wohlhabend war, litt er in Limburg zu manchen Zeiten finanzielle Not[6]. Das noch aus früherer Zeit rückständige Gehalt wurde ihm nicht ausgezahlt, die Zinsen für ein an die Hofkammer geliehenes größeres Kapital gingen nicht ein, er erhielt 20 Jahre hindurch kein laufendes Gehalt für seine Limburger Tätigkeit (L. 1814, 297), aus eigenen Mitteln hat er mehrere Jahre ein Gehalt für die Professoren der Limburger Akademie gezahlt, als der Stiftsdechant Corden i. J. 1808 gestorben war, mußte er (L. 8734) um 150 Gulden an die Stadt zu zahlende Hausmiete und um die Reparatur des baufälligen Hauses kämpfen, u. dgl. Nachdem Clemens Wenzeslaus die Souveränität auch auf der rechten Rheinseite 1802 verloren hatte, bekundete er für die Restdiözese nur noch ein mäßiges Interesse. Die neuen Fürsten bewiesen gegen ihren Vorgänger und Standesgenossen doch noch immer eine gewisse Courtoisie und damit auch eine gewisse Rücksichtnahme auf dessen geistliche Behörde. Dies fiel aber mit dem Tode des Kurfürsten (1812) hinweg. Beck war nun ganz der Staatsraison ausgeliefert. Schon i. J. 1805 klagte er (K. 332, 931): „Ich armer Nothelfer bleibe allein im Felde stehen, wann die andern Corps ihre Standquartiere bezogen haben und habe weder für mich und für meine Corps Munition, Quartier, noch persönlichen Beistand. Diesen verlorenen Posten halte ich nicht länger mehr aus. Es sind schon 10 Jahre 6 Monde, daß ich wieder (wohl: wie in meiner Studentenzeit) ein burschikoses Leben zu führen gezwungen bin." Im Jahre 1809 klagt er (L. 8734), seine Behörde sei zusammengeschmolzen „bis auf einen einzigen grauen Mann, der die Bürde des ganzen Departements auf seine Schultern zu nehmen" gezwungen sei. Im J. 1814 spricht er (M. Höhler, I 93, 96) von der „isolirten und haltlosen Lage des diesseitig erzbischöflichen Departements, worin sich dasselbe schon 20 Jahre befände, da man einem einzelnen Manne die ganze Bürde der bischöflichen Oberaufsicht und Einwirkung in das katholische Religionswesen für 484 Ortschaften auferlege". Gleichwohl werde er (L. 1814, 297) „im Weinberge des Herrn forthzuwirken nicht unterlassen". Im Jahre 1815 klagte er (L. 1815, 172): „Inzwischen wurden sämtliche protestantische Konsistorien samt ihren untergeordneten Behörden, auch

[6] K. 1c 10780, 10786.

alle ländliche Amtsstellen, nicht nur hinreichend dotirt, sondern sie erhielten auch genügendes Personal." „Nur dem Generalvikar bliebe es vorbehalten, alle Arbeiten allein und ohne Hilfe zu bethätigen und endlich den Professoren der Gottesgelahrtheit in den letzteren Jahren die jährlichen Douceurs selbst zu zahlen." Er werde schließlich sich gezwungen sehen, die Geschäfte unerledigt liegen zu lassen. Doch bald erlöste ihn der Tod.

Der Weihbischof Michael Josef von Pidoll, seit 1794 Vertreter des vom Schlag gerührten Weihbischofs Johann Maria Cuchot d'Herbain[7], war bei der Besetzung geflüchtet. Er hielt sich in verschiedenen Städten, besonders aber zu Mainz und Frankfurt, auf; schließlich hatte er „zu Frankfurt eine bleibende Wohnung angenommen". Im Sommer 1795 forderte ihn die Landstatthalterschaft auf, (K. 1c 1191) seinen Sitz wieder im Erzstift aufzuschlagen, entweder zu Linz oder zu Ehrenbreitstein. Er wählte Ehrenbreitstein. Bei Bedrohungen der Stadt durch den Feind zog er sich zeitweilig wieder nach Frankfurt zurück. Doch blieb Ehrenbreitstein sein regulärer Aufenthalt.

Der Tätigkeit des Weihbischofs in episcopalen Funktionen läßt sich schwer nachgehen, da seine Registratur sich nicht erhalten zu haben scheint. Aus Zufallsnotizen ergibt sich, daß er (K. 1c 10103) 1795 zu Limburg die geistlichen Weihen erteilte. Die Auslagen hierbei wurden ihm von der Limburger Kellnerei mit 245 Gulden erstattet. Wie der Weihbischof in Ehrenbreitstein keine eigene Haushaltung führte, sondern in dem damals besten Gasthof Groschopp „im Weißen Roß" wohnte und speiste, so kehrte er auch auf den Dienstreisen, wie überhaupt die Weihbischöfe des 17. und 18. Jahrhunderts, nicht bei den Pfarrern, sondern im Wirtshause ein. I. J. 1796 erhielt (K. 1c 10779) von Pidoll 161 Rtr. als Reise- und Zehrkosten bei Gelegenheit der in Ehrenbreitstein vorgenommenen Ordinationen und Ölweihung. Der Kurfürst scheint nicht allzuviel Vertrauen in die Qualitäten seines Weihbischofs gesetzt zu haben. So bemängelte er (K. 1c 10786) 1801 dessen Wirtshausrechnungen — sie betrugen weit über 600 Rtr. — als zu hoch; es sei, so bemerkt er, nicht nötig, die assistierenden Geistlichen und die Neopresbyter im Wirtshause zu beköstigen. I. J. 1801 firmte v. Pidoll in Engers (K. 1c 10786), wo er mit den assistierenden Geistlichen im kurfürstlichen Schlosse Aufnahme fand. In derselben Zeit firmte er zu Montabaur und weihte Priester zu Ehrenbreitstein (W. Xb V VIII u. Xb VIII L. R. 1296). Der Bezirk Camberg beantragte (L. 3362) 1801 die Firmung, die besonders hier wegen der konfessionell gemischten Bevölkerung notwendig sei.

Nach dem Frieden von Lunéville (1801), der das linke Rheinufer formell und definitiv Frankreich einverleibte und nach dem Abschluß des Konkordates (1801) und der Errichtung der französischen Diözese Trier für das Saardepartement, machte von Pidoll große Anstrengungen und gab sich der freudigen Hoffnung hin, Bischof von Trier zu werden. Clemens Wenzeslaus suchte ihm hierzu den Weg zu ebenen,

[7] Er starb i. J. 1801 zu Fulda. Er hat von 1778 bis 1794 821 Priester geweiht. C. J. Holzer, De proepiscopis Trev., Confl. 1845, S. 120.

indem er ihn dem Papste empfahl[8]. Groß sollte seine Enttäuschung werden. Er hatte seine bevorstehende Ernennung zum Bischof von Trier den Behörden des Reststaates bereits angekündigt. Der kurfürstliche Regierungsdirektor Eschermann erkundigte sich nun (K. 1c 1192) im April 1802 in einer vertraulichen Unterredung mit dem französischen Präfekten Chaban des Rhein-Moseldepartements in Koblenz nach den Aussichten von Pidolls. Er hörte, der Präfekt des Saardepartements in Trier, d'Ormesville, betreibe die Ernennung seines Bruders als Bischof von Trier, durch Intrigue habe er deshalb erreicht, daß von Pidoll zum Bischof in der Vendée ernannt werden solle. Der Koblenzer Präfekt glaubt aber nicht an die Verwirklichung, „einen Deutschen in die Vendée zu versetzen, wo er wegen Mangel an Sprach- und Personalkenntnis sein Amt nicht vertreten, vielweniger Gutes stiften kann". Es lag aber im politischen Interesse Napoleons, die alten Verbände des Rheinlandes gründlich zu zerreißen und die leitenden Stellen mit Altfranzosen zu besetzen. So kam als Bischof nach Trier ein alter Vertrauter Napoleons, Charles Mannay, von Pidoll aber wurde als Bischof zwar nicht in die Vendée, aber tief in das Innere Frankreichs, nach Le Mans an der Sarthe (Nebenfluß der Loire) versetzt. Seine letzte Amtshandlung auf Trierer Gebiet bestand darin, daß er am 6. Mai 1802 in der Kapuzinerkirche zu Ehrenbreitstein den Diakon Friedrich Bläser, später Pfarrer zu Rübenach, zum Priester weihte[9]. Clemens Wenzeslaus war aus einem uns unbekannten Grunde über seinen Weihbischof verärgert und wünschte daher seine sofortige Abreise nach Frankreich und bewilligte ihm hierzu das Reisegeld (L. 1c 10786). Am 9. Mai 1802 trat von Pidoll seine Fahrt zunächst nach Paris an[10].

Die Restdiözese erhielt keinen neuen Weihbischof. Vielfach empfingen in den kommenden Jahren die Kandidaten der Theologie die Tonsur und die vier niederen Weihen durch den Abt von Sayn, Bartholomäus Reinhard, die höheren Weihen durch den Bischof von Fulda oder den Weihbischof des Fürstprimas in Aschaffenburg, die heiligen Öle (L. 4995, 6479 usw.) weihte für die Restdiözese Trier 1803 der Bischof von Trier, in den folgenden Jahren der „erzkurkanzlerische" Weihbischof Heimes, als dieser 1807 verstorben war, wandte Beck sich jährlich zur Weihe der Öle nach Mainz. — Wie stand es mit der Firmung? Jahre hindurch scheint man dem Sakrament wenig Aufmerksamkeit geschenkt zu haben. Allerdings war (K. 1c 1192)

[8] C. J. Holzer, a. a. O. S. 123.
[9] C. J. Holzer, a. a. O. S. 123.
[10] v. Pidoll starb, 85 Jahre alt, am 29. November 1819.

Clemens Wenzeslaus schon bald nach dem Abzuge von Pidolls bereit, zur Spendung dieses Sakramentes seinen Augsburger Weihbischof zu schicken, aber der Kanzler Eschermann hielt es nicht für notwendig, da „das Sakrament erst i. J. 1796 auf dieser Rheinseite ausgeteilt worden ist". Im Gegensatz hierzu beklagte i. J. 1805 der Generalvikar Beck es sehr, (K. 332, 931) daß seit Jahren auf der rechten Rheinseite keine pontifikalen Handlungen mehr stattfänden, so sei z. B. „in 17 Jahren in hiesigen (Limburger) Gegenden nicht gefirmt worden". Dem entspricht es auch, daß i. J. 1811 fast alle Theologen der Limburger Franziskaner-akademie noch nicht gefirmt waren. (L. Aufnahme ins Priesterseminar, Tischtitel.) Erst 1808 traten die drei Landdechanten an den Generalvikar heran (L. 8242, 8280, 8369). Dieser wollte sich nun mit den Weihbischöfen zu Köln und Aschaffenburg in Verbindung setzen, damit die Gläubigen der Restdiözese sich in die Nachbardiözese begeben könnten, wenn dort in der Nähe der Grenze gefirmt werde. So geschah es tatsächlich.

Nach dem Abzuge des Weihbischofs von Pidoll (1802) wurde die Firmung noch einmal in der Restdiözese selbst gespendet. (L. 9460, 9672, 9691 usw.). Clemens Wenzeslaus schickte, „um dem allgemeinen frommen Wunsche zu entsprechen", i. J. 1811 seinen Augsburger Weihbischof, den Fürsten von Hohenlohe. Er firmte in 5 Städten zusammen 44 724 Personen. Auch einigen Theologen der Akademie zu Limburg erteilte er die hl. Weihen. Die Regierungen verlangten ,daß „zur Vermeidung mancher Unordnungen" bei ihnen um Erlaubnis nachgesucht werde. Dann aber zeigte sich Nassau sehr entgegenkommend, indem es die Beköstigung des Weihbischofs und die Sorge für die Sicherheit seiner Reise übernahm. Auch im 16. und 17. Jahrhundert gab es keinen Turnus für Firmungsreisen wie heute. Nur gelegentlich, wenn er zufällig in die Gegend kam, firmte der Weihbischof in einem Zentralorte. Manche Gegenden hatten 30 und mehr Jahre keine Gelegenheit, das Sakrament zu empfangen. So war der Zwischenraum von 9 Jahren nichts Außergewöhnliches.

Eine der Hauptsorgen des neuen Vikariates der rechtsrheinischen Diözese war das künftige Studium der Theologie. Schon in seiner ersten Sitzung am 29. Oktober 1794 beschäftigte man sich damit[11]. Vikarius Roos aus Limburg hatte den Antrag gestellt, da der Besuch des Trierer Seminars unmöglich sei, dasjenige zu Würzburg oder die dortige Universität besuchen zu dürfen. Beck, der beide Anstalten für vorzüglich hielt, glaubte sich zu einer Entscheidung jedoch nicht berechtigt, da er die Ansichten des Kurfürsten nicht kenne. Er wandte sich deshalb an

[11] L. 9; dazu Faszikel: Aufnahme ins Priesterseminar, Tischtitel.

Clemens Wenzeslaus. Dieser ließ im Dezember 1794 seiner Statthalterschaft zu Montabaur mitteilen, „daß zu Würzburg die Theuerung auf einen sehr hohen Grad gestiegen, auch sonsten sothanes Seminarium aus gutem Grunde nicht begenämigt wird". Würzburg mußte also einstweilen ausscheiden. Es folgt nun die Entscheidung, nach der Vikarius Roos und alle anderen Kandidaten zu beordern sind: Der Kurfürst genehmigt zum Studium der Theologie das Seminar zu Pfaffenhausen im Hochstifte Augsburg, die Anstalt zu Dillingen, das Konvikt zu Heidelberg und das Seminar zu Bruchsal. Bald schon scheint Clemens Wenzeslaus über das Seminar zu Würzburg in einem günstigen Sinne belehrt worden zu sein. Er änderte seine Anordnung und erlaubte das Studium auch im Seminar zu Würzburg. So konnten schon Roos und ein anderer Studiosus Montag in diesem Sinne beschieden werden. Bei der Frage des theologischen Studiums und der Weihen berücksichtigte der Kurfürst wie auch Beck die Gefahr der Aufklärung. Selten tritt uns bei dem Klerus des platten Landes eine verdächtige Form der Aufklärung entgegen. Anders stand es in den Zentralstädtchen Hadamar und Montabaur. Hier bestanden gefahrvolle Herde einer bedenklichen Aufklärung. Die Regierung Nassau-Oranien unterstützte bezüglich Hadamar diese Tendenz. Der Pfarrer Wilhelm Bausch von Frickhofen galt als das Haupt dieser Richtung. In einem Rückblick auf die Zeit um 1800 schreibt[12] der Generalvikar Beck i. J. 1810, zum Überfluß sei auch noch in Ober-Hadamar um jene Zeit ein sogenanntes „Religionsjournal" erschienen, als das „ein Freihafen für alle Schwindelgeister und philosophische Luftschiffer" eröffnet worden, „wozu alle, die dem Stempel der Zensur entgehen und ihre verbotenen Geistesprodukte zur Herabsetzung der Kirche und ihrer Vorsteher abzusetzen gedachten, eingeladen wurden". Der Erzbischof (Cl. W.) habe aber mit Hülfe des (1806) verstorbenen Prinzen von Oranien „diesem Schleichhandel ein Ende gemacht." Es bestand gleichzeitig um 1800 eine „gelehrte hadamarische Gesellschaft", die wohl mit dem Religionsjournal" in Verbindung stand. Im Jahre 1811 versuchte die Dillenburger Regierung die kirchlichen Befugnisse des Limburger Generalvikariates im Fürstentum Hadamar einzuschränken. Beck stemmte sich diesen Tendenzen kraftvoll entgegen. Er vermutete, daß das Vorgehen der Regierung von Pfarrer Bausch inspiriert sei, „dessen bekannte Grundsätze und Denkart daraus deutlich hervorleuchtet". Im Jahre 1800 war ein Hadamarer Theologe Georg Horn beim Weihbischof von Pidoll angezeigt worden, er habe in Jena bei „dem berüchtigten Professor" Johann Gottlieb Fichte Philo-

[12] M. Höhler, a. a. O. XII.

sophie studiert und sei „von dessen gefährlichen Grundsätzen angesteckt". Geheimrat Beck aber meinte beschwichtigend, „daß schon manche Kandidaten, welche durch die Philosophie auf einige Abwege gerithen, durch die dogmathischen Unterweisungen vollkommen zurückgeführt worden seien". So neigte auch der Kurfürst zur Milde, und Horn konnte seine Studien in Würzburg und dann auf der Akademie zu Limburg „unter den Augen des Vikariates" fortsetzen (L. 4194, 9286, 4311, 4367).

Es wird wohl mit diesem Vorgehen des Vikariates gegen das „Religionsjournal" im Zusammenhang stehen, daß i. J. 1801 die Dillenburger Regierung, vermutlich, wie das Vikariat glaubt, auf Vorschlag des Pfarrers Bausch hin, ohne Mitwirkung der geistlichen Behörde eine Prüfungskommission für sämtliche Kandidaten der Theologie des Fürstentums Hadamar zur Erlangung des fürstlichen Tischtitels gründete. Kandidat Baldus war der einzige, der bei dieser Kommission, bei der Pfarrer Bausch den Vorsitz führte, das Examen ablegte. Um den Erfolg des Examens aber unwirksam zu machen, bestimmte Beck den Kandidaten, auf den fürstlichen Tischtitel zu verzichten. Die Hadamarer fürstliche Prüfungskommission wird wohl nach Erledigung der Religionsjournal-Angelegenheit aufgelöst worden sein. Ein einziger rechtsrheinischer Kandidat hat zu Dillingen studiert (Joh. Adam Öhl). Es ist uns nicht gelungen, nachzuweisen, daß auf den andern vom Kurfürsten vorgeschriebenen Anstalten zu Pfaffenhausen, Bruchsal, Heidelberg wirklich studiert wurde. Wir verfolgen hier nur die Zeit, in der Clemens Wenzeslaus im größten Teil der rechtsrheinischen Diözese auch Landesherr war, also bis 1802. Bis dahin studierten die Kandidaten zu Fulda, Mainz, Würzburg und seit 1797 auch auf der Franziskanerakademie zu Limburg. Zur Bestätigung des Weihetitels durch das Vikariat mußten die akademischen Zeugnisse vorgelegt und am Orte des Seminaraufenthaltes, seit 1797 oft bei den Professoren der Franziskanerakademie zu Limburg, ein Examen abgelegt werden. Der Kandidat mußte sich selbst um den Weihetitel bemühen. Es geschah dies oft schon im ersten oder zweiten Semester. Das Vikariat bestimmte aber, daß eine Bestätigung erst nach dem vierten Semester erfolgen könne, zumal, da etliche Tischtitelinhaber umgesattelt waren oder vom Empfang der Weihen zurückgewiesen werden mußten. Der Kurfürst hatte vor der Revolution zum Studium der Theologie acht Semester verlangt[13]; jetzt aber gab er sich wegen der Zeitumstände mit sechs Semester zufrieden; er erlaubte, daß schon nach dem vierten Semester mit Erteilung der höheren Weihen begonnen werde. Ziemlich viele Kandidaten kamen für

[13] Statuta synodalia, V 287 v. J. 1779, V 319 u. 329 v. J. 1781.

den Patrimonialtitel in Betracht. Die Handhabung desselben war meist anders wie heute. Um ihn zu erlangen, war eine sichergestellte Summe oder Ackerland verlangt, die jährlich 150 Gulden Zinsen abwarfen. Oft legte die Verwandtschaft und Freundschaft eines Dorfes zusammen, um die 150 Gulden zu garantieren. Der kurfürstliche Tischtitel wurde auf die Hofrentkammer gewährt. Mehrmals erklärte der Kurfürst wegen der Unsicherheit der Zeiten mit Verleihung seines Tischtitels sparsamer sein zu wollen oder ihn ganz einzustellen. Im Ernstfalle siegte aber fast immer sein Wohlwollen. Die aus dem Tischtitel sich ergebende Eventualpflicht reichte solange bis der Inhaber später ein Beneficium besaß. Die Art des Weihetitels wurde vor dem Empfang des Subdiakonates dreimal in der Pfarrkirche des Heimatortes bekannt gegeben. — Einige Male stellten Theologiestudenten, die Diakon waren, z. B. 1802 der Diakon Wüst[14], den Antrag, p r e d i g e n zu dürfen. Es wurde ihnen dies gestattet, jedoch mußten sie vorher ein „oratorisches Examen" ablegen.

[14] L. 5115. (Forts. folgt.)

DAS PFERD IM RELIGIÖSEN BRAUCHTUM DES TRIERER KULTURRAUMES.

Von Kaplan K y l l, Engers.

Die Gondelsheimer Kirchenrechnungen von 1787/88 erwähnen neben Weihegaben von Getreide noch Pferdehaare als Weihegaben[1]. Dieser interessante Brauch steht vorläufig einzigartig in der Westeifel; an Hand von Belegen aus Orten des Trierer Kulturraumes können wir ihn näher beschreiben. In Niederöfflingen, Kreis Wittlich, fand bis in die 70er Jahre des 19. Jahrhunderts ein Pferdeumritt um die Kirche statt zu Ehren des heiligen Mauritius[2], der dort verehrt wird als Helferheiliger bei Pferdekrankheiten. Er ist Nebenpatron der Kirche[3]. Zu diesem Umritt kamen am Ostermontag die Pferdebauern der Umgegend mit ihren Pferden herbei. Die Pferde waren an Mähne und Schweif mit bunten Bändern festlich geputzt. Dann begann der Ritt um die Kirche, er fand dreimal statt, von Ost nach West. Beim dritten Male stand der

[1] Oster, Dekanate Prüm-Waxweiler, Trier 1927, 496.

[2] M. ist auch Pferdepatron in Beuren, Krs. Kochem, nach dem Kriege hat man dort einen Pferdeumritt eingeführt, vgl. Paulinuskalender 1932, 41—42.

[3] Hauptpatron ist Edeltrud, genannt schon 1250 de Lorenzi, 1, 351. Ihr ein Brunnen geweiht in der Nähe des Ortes; am 23. Juni, der hl. E. Festtag, dorthin eine Prozession, der Geistliche segnet den Brunnen, Wasser benutzt gegen Augenleiden. Mitget. 1927.

Pfarrer in feierlichem Ornate am Kirchenportale und segnete die Pferde mit Weihwasser. Den Pferden schnitt man Haare aus Schwanz und Mähne ab und opferte sie als Weihegabe. Man verwahrte sie in einer Holztruhe, die vor paar Jahren noch auf dem Turmspeicher gestanden haben soll (mitget. 1927).

Umritt und Pferdehaaropfer kannte man auch in Lothringen. Auf dem Tollesberge bei Busendorf fand noch vor wenigen Jahrzehnten ein Pferdeumritt zu Ehren des heiligen Eligius, des dortigen Patrons, statt. Die Pferdebauern des Saargaues waren hier zahlreich vertreten. Der Umritt ging um die Kirche und zwar am Tage nach Johannis, also am 25. Juni (Translatio St. Eligii) bzw. am Montag nach Johanniskirmes. Ein Bild von etwa 1860 hält diesen Umritt fest. Die Pferde sind an Schweif und Mähne mit Schleifen geschmückt. Auch hier dreimaliger Umritt mit Segnung, dann wurden in der Kirche Haare aus Schwanz und Mähne geopfert[4]. Lothringen bietet noch ein Beispiel dieses Brauches. In Flastroff, zwischen Sierck und Busendorf, ist Eligius Patron bei Pferdekrankheiten. Bis 1865 fand dort eine Pferdesegnung statt. Kranke Pferde waren von der Vorführung entschuldigt, aber an ihrer Stelle trug der Besitzer ein Bündel Roßhaar, das beim Opfergang niedergelegt wurde. Seit 1865 bleiben die Pferde überhaupt im Stalle, und ihr Besitzer trägt nur mehr Pferdehaare zum Opfer hin. Diese wurden zum Unterhalt der Kapelle verkauft, und in den 80er Jahren betrug der Erlös ungefähr 100 Franken. Die Chroniken betonen ausdrücklich, daß die Geistlichkeit die Pferdeparade um die Kirche mehr duldete als förderte. Das Fest fand statt am 25. Juni[5].

Im Hinblick auf Umritt und Pferdehaaropfer in Busendorf, Flastroff und Niederöfflingen ist man berechtigt, auch für Gondelsheim mit Bezug auf das Pferdehaaropfer von 1787 einen solchen Umritt anzunehmen. Dieser Brauch ist auf mündiche Erkundigungen von alten Leuten bis um 1880 bestätigt worden. Auch Oster kennt diesen Umritt mit Segnung, wenn er bemerkt „Die Pferdesegnung ist nicht mehr"[6]. Fassen wir diese Notiz zusammen mit der Erwähnung des Pferdehaaropfers von 1787/88, so können wir im Hinblick auf Busendorf, Flastroff und Niederöfflingen uns den Verlauf der Reiterwallfahrt zu Pfingstmontag in Gondelsheim vorstellen. In Gondelsheim gilt Quirin als Patron der Pferde.

---

[4] Unsere Saar, Heimatblätter f. d. Saar 4 (1929/30), 13 mit Abb. eines Bildes von 1860.

[5] Diderich, Die St. Eligius-Pferdesegnungen: Auszug aus der Luxemburger Zeitung, Dez. 1930, Luxemburg 1930, 8.

[6] Oster, 514.

Im Jahre 1628 berichten die Visitationsakten von einem Pferdeumritt in Ingeldorf bei Diekirch, Luxemburg. Helferheiliger bei Pferdekrankheiten ist dort der heilige Celsus[7]. Von einem Pferdehaaropfer berichten die dürftigen Akten nicht[8].

Mit dem interessanten Brauch des Pferdehaaropfers wollen wir uns etwas eingehender beschäftigen. Für den Trierer Kulturraum sind dem Verfasser vorläufig nur diese vier Belege bekannt. In der volkskundlichen Literatur Luxemburgs ist der Brauch nicht angeführt, fürs Rheinland sind keine literarischen Belege zu finden, auch für Süddeutschland ist kein Beleg vorhanden[9]. Das Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens bringt unter dem Stichwort Haaropfer keine Belege für Pferdehaaropfer. Demnach scheint der Raum dieses Brauchtums örtlich beschränkt zu sein[10].

Das Haaropfer von Tieren war im Altertume schon den Griechen bekannt. Wurde den Oberirdischen ein Tier geopfert, so schnitt ihm der Opferer einige Haare ab[11]. Die Haare, die abgeschnitten wurden, befinden sich mitten zwischen den Hörnern[12]. Nach dem Vergilzeugnis war das Opfer von Tierhaaren auch den Römern bekannt. Über den Zweck des Tierhaaropfers bestehen verschiedene Ansichten. Sommer lehnt die Deutung von Jahn und Schwenk ab, wonach es einleitende Opfer seien[13]. Mit ihm ist ohne weiteres die These Wilkens[14] zu verwerfen, man habe die Stirnhaare weggeschnitten, „um der Seele den leichteren Austritt aus dem Körper zu sichern“[15]. Nach Sommer ist das Haaropfer ein stellvertretendes Opfer. Die Griechen hielten bei Mensch und Tier die Kopfhaare für den Sitz der Kraft[16].

---

[7] Vgl. der hl. Celsus in seiner Verehrung, Matthiasbote 6 (1932), 35—37; 70—72.

[8] Kaiser, Archidiakonat Longuyon am Anfange des 17. Jahrhunderts, Heidelberg 1928/29, 2, 202.

[9] Andrée, Rich., Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland, Braunschweig 1904, kennt als Weihegabe Menschenhaare; Tierhaare dagegen nicht.

[10] H. Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Berlin 1927 ff. 3, 1263.

[11] Homer, Od. 3, 445; 14, 422; vgl. Lud. Sommer, Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen, Diss. Münster 1912, bes. S. 52—58; P. Schredelsecker, de superstitionibus Graecorum, quae ad crines pertinent, Diss. Heidelberg 1913.

[12] Vergil. Aen. 6, 245.

[13] Sommer a. a. O. 55 u. in Pauly. Wissowa, Realenz. 7, 2, 2108; Jahn, Archäolog. Beiträge, Berlin 1874, 381; Schwenk, Rhein. Museum f. Philologie 4 (1839), 555.

[14] Über das Haar, Revue Coloniale Internationale 4 (1887), 374.

[15] Sommer bei Pauly-Wissowa a. a. O.

[16] Diese Ansicht ist weitverbreitet, vgl. Sommer a. a. O. 7—50, Schredelsecker 22—48, Wilken 345—426, für semitische Völker R. Hartmann, Volksglaube und -brauch in Palästina: in Archiv f. Religionswissenschaft 15 (1912), 150 und die dort

Durch Abschneiden der Haare ist das Tier in den Besitz des Gottes übergegangen, dem es geopfert werden soll. „Der Gott ist durch diese Übergabe des Haares der rechtliche Besitzer des Tieres geworden; das Opfer ist somit stellvertretenderweise bereits vollzogen[17].“ Diese Ansicht findet die Zustimmung Deubners[18].

Es ist verführerisch, die gleiche Idee unserem Pferdehaaropfer zugrunde zu legen und es anzusehen als stellvertretendes Opfer für eine ursprüngliche Opferung zu Ehren des Heiligen[19]. Denn auch die Religion muß mit der Wirklichkeit rechnen und auf die Leistungsfähigkeit des Volkes Rücksicht nehmen. An Stelle der größeren Weihegabe tritt allmählich eine von geringerem Werte. So wechseln sich naturgemäß ab großes Opfertier (etwa Pferd, Rind), dann kleines (Schaf, Ferkel). Lebende Ferkel opferte man zu Ausgang des 19. Jahrh. in Freilingen (Kr. Bitburg) dem hl. Cornelius (mitget. 20. 10. 31 von theol. Billen). Noch vor wenigen Jahren war es Brauch in Hüttingen a. d. Kyll, das schönste Ferkel einer Erstlingszucht dem hl. Antonius, Abt, am 17. 1. als Weihegabe zu schenken. Früher waren vor der Kirche Kästen aufgestellt zur Aufnahme von lebenden Ferkeln und Getreide. Die Opfergaben wurden nachher meistbietend versteigert und der Erlös zum Besten der Kapelle verwandt[20]. Aber auch diese Tiere sind nicht allen erschwinglich, dann tritt an ihre Stelle der Ersatz, die pars pro toto[21].

Schon Plinius macht darauf aufmerksam, daß das Opfer der wirtschaftlichen Stellung des Volkes angemessen ist: „Die armen Leute und viele Völker opfern ja auch den Göttern mit Milch, und Opferschrot spenden die, die Weihrauch nicht haben. Niemals galt es für etwas

---

verzeichnete Literatur; in Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens macht Bächtold-Stäubli darauf aufmerksam, daß in vielen Fällen das Haar weniger als Sitz der Kraft und der Seele aufzufassen ist, sondern als Teil vertritt es den ganzen Körper, a a. O. 3, 1271—73.

[17] Sommer, a. a. O. 57.

[18] In Archiv für Religionswiss. 20 (1920), 418.

[19] Das im germanischen Heidentum vorkommende blutige Opfer hat sich nur in Resten erhalten; es klingt im 18. Jahrhundert in eine Umwandlung in Geld aus. Andrée 148, 166, daß es vom Christentum bewußt als äußere Kultform übernommen und beibehalten wird, bezeugt der Melittusbrief... et quia boves solent in sacrificia daemonum multos occidere, debet eis etiam hac de re aliqua solemnitas immutari MG. EE. 2, 331; geschrieben um 600 von Gregor dem Großen für die angelsächsische Mission.

[20] Paulinusblatt 15. 1. 28, volkstümliche Tage, St. Antonius. Bei Nachfrage die frühere Übung bestätigt. Um 1700 nennen die Kirchenrechnungen von Mützenich, Kr. Prüm an Opfergaben u. a. Ferkel und Rinder. Oster 874.

[21] An Stelle des Schweines tritt der Kinnbacken, ein Brauch, der in der Westeifel vielerorts zu belegen ist; Rest eines ursprünglichen blutigen Opfers.

Schlimmes, die Götter zu ehren, wie man es gerade konnte[22]." Steigende Gewinnsucht und Bekämpfung von geistlicher Seite haben ihm im Laufe der Zeit den Untergang bereitet. Aus dem blutigen Opfer schwindet das Wesentliche des Opfers — die Vernichtung, Tötung —; dadurch wird es zur Weihegabe. Diese erfährt weitere Abschwächung, an Stelle des ganzen Tieres tritt die pars pro toto, bis auch diese letzte Erinnerung an das ursprüngliche Opfer eines Tages ganz geschwunden sein wird. In der Weihegabe des Tieres lebt die Vernichtungstendenz weiter, indem das Tier verkauft wird und sein Erlös zum Unterhalt der Kirche dient.

Unserm Pferdehaaropfer wohnt die stellvertretende Tendenz nicht inne. Mit Kriß lehnen wir die Ansicht Höflers ab, jene Opfer für Abschwächungen heidnischer, blutiger Opfer zu erklären[23]. Wie es sich bei den bayerischen Votiv-Gaben der eisernen Tiere um Identifizierungen des im Gebete intendierten Gegenstandes handelt, und wie der bayerische Bauer genau so viele eiserne Tierfiguren darbringt, wie sein Viehbestand beträgt, um so Gottes Segen auf den ganzen Viehstall herabzuflehen, so herrscht auch diese Tendenz in unserem Pferdehaaropfer. Denn nicht e i n e m Pferde schnitt man Haare ab, sondern a l l e n, die sich an dem Umritt beteiligten. Seit Abschaffung der Pferdesegnung in Flastroff opfert man Roßhaare von s ä m t l i c h e n Pferden, die man im Stalle hat. Wir sind im Hinblick auf den bayerischen Brauch berechtigt zur Annahme, daß bei unseren Umritten der einzelne Bauer sich mit a l l e n Pferden seines Stalles beteiligte, um sich des Heiligen Fürbitte für a l l e seine Pferde zu erflehen. Daher lehnen wir eine Deutung des Pferdehaaropfers als stellvertretendes Opfer im Sinne antiker Vorbilder ab; es besitzt vielmehr ganz den Charakter eines Identifikationsopfers.

Heuzutage ist sich der Bauer der eigentlichen Bedeutung seiner Kulthandlung nicht mehr bewußt. Wie so oft, führt er aus Tradition den alten Brauch fort, ohne über den Sinn desselben viel nachzudenken. Die Gabe des Pferdehaares ist der Ausdruck der Bitte des Opfernden an den jeweiligen Heiligen im Voraus, um ihn für Erfüllung seines Wunsches günstig zu stimmen und sich seine helfende Fürbitte zu sichern. In seiner Ursprünglichkeit ist das Darbringen von Weihegaben als Identifikationsopfer — in unserem Falle die Gabe des Pferdehaares — nicht so sehr Opfer im eigentlichen religiösen Sinne als vielmehr Form eines Analogiezaubers[24].

[22] Nat. hist. praef. § 11; über eine Abschwächung des Opfers im Laufe der Zeit vgl. R. Kriss, das Gebärmuttervotiv, nebst Einleitung über Arten und Bedeutung der deutschen Opfergebräuche der Gegenwart, Augsburg 1929, 12.

[23] Kriss, a. a. O. 12.

Es handelt sich bei der Weihegabe eines Tieres und auch bei unserem Haaropfer nicht um bewußte Übernahme und Kopie eines heidnischen Opfers, sondern wir haben es „hier mit nichts anderem zu tun, als eben einer Gepflogenheit der primitiven Gemeinschaft, unmittelbar aus der Psyche des individualismuslosen Menschen fließend und hervorgegangen aus dem gleichen Bedürfnis aller Menschen, die sämtlich bestrebt sind, sich die Gottheit gnädig zu stimmen; mit ihr muß jede Kulturreligion rechnen, wenn sie das Volk für sich gewinnen will“[25]. Drum verraten die Formenwelt in Gebärde und Kult, die Christentum und Heidentum gemeinsam haben, eben den weltaufgeschlossenen Blick und die feine Einfühlung des Christentums in die Volksseele, wenn es diese Formen übernahm, ihnen aber neuen Geist eingoß.

Nochmals ist hinzuweisen auf die örtliche Verbreitung des Pferdehaaropfers — Gondelsheim, Busendorf, Flastroff und Niederöfflingen —. Es ist zu erwarten, daß sich für diesen Brauch noch weitere Belege finden, wenn vielleicht auch in entlegenen Quellen. Betrachtet man die angegebenen Orte, so ist auffallend, daß sie alle im Bereiche des Trierer Kulturraumes liegen; also in einem Gebiete, das stark unter westlichen romanischen Einflüssen auf volkskundlichem Gebiete steht[26]. Hinzu kommt, daß Eligius, den man in Busendorf verehrt, als gallofränkischer Heiliger aus dem romanischen Kulturkreis kommt. Niederöfflingen ist seit 780 verbunden mit der Abtei Echternach, (MRUB. 1, 40) damit kirchlich nach Westen orientiert. Der dortige Pferdeheilige Mauritius

[24] Kriss, a. a. O. 9—10, denn zum Wesen des Opfers gehört das ethische Moment der Preisgabe eines wertvollen Gutes. Beim Identifikationsopfer ist dies Element zunächst noch nicht vorhanden, der Wert des Weihegegenstandes ist nämlich zunächst ohne Bedeutung und es fehlt das Wesentliche des Opfers, die Preisgabe, die Vernichtung. Beim Ersatzopfer im antik-heidnischen Sinne sollte das Tier in Wirklichkeit geopfert werden, d. h. getötet werden. Dieser Gedanke fehlt bei unserem Pferdehaaropfer; denn der Bauer wird nicht alle Pferde als blutige Opfer darbringen wollen. Er weiht vielmehr dem Heiligen Pferdehaare als Identifikationsopfer, um dessen Fürbitte herabzuziehen auf das Tier, von dem die Haare stammen, also ein Analogiezauber. — Vgl. Pfister, Analogiezauber in Hdwörterb. d. deutsch. Abgl. 1, 385—395. Nach primitiver Auffassung sind nämlich Abbild und reale Wirklichkeit ein und dasselbe. Das religiöse Moment der Bitte um die Hilfe der Gottheit erhält dabei eine eigenartige magische Bekräftigung. Vgl. Kriss a. a. O. 11, 12 und die dort angeführte Literatur. Gerade in unserem Pferdehaaropfer ist diese Identifizierung von Gabe und Objekt leicht ersichtlich, denn die Kopfhaare — beim Pferd die Mähne — sind Sitz der Kraft. Wichtig ist in unserem Zusammenhang die Bemerkung von Bächtold-Stäubli, daß das Haar als Teil oft den ganzen Körper vertritt. Hdwörterb. d. deutsch. Abergl. 3, 1271—73.

[25] Kriss a. a. O. 9.

[26] Aubin, Frings, Müller, Kulturströmungen u. Kulturprovinzen in den Rheinlanden, Bonn 1926; Steinbach, Studien zur westdeutschen Stammes- und Volksgeschichte, Jena 1926.

ist schon vor 634 Hauptpatron in Tholey[27]. Kürzlich hat Kentenich nachgewiesen, daß schon im 6. Jahrh. von Süden her der Kult der Thebäer im Trierer Land festen Fuß gefaßt hat[28]. Gondelsheim ist zwar in der Patronatsgebung von Köln beeinflußt (Quirinus), der Brauch des Pferdehaaropfers zeigt aber nach Westen. Territorial gehörte es zur Abtei Prüm und stand damit in enger Verbundenheit mit dem Westen und kulturellen Einflüssen von dort.

Gerne möchte man hieraus schließen auf westliche Herkunft des Pferdehaaropfers, aber in Anbetracht vorliegender Belege wäre dieser Schluß übereilt und nicht genugsam gerechtfertigt. Wie dem auch sei, das eine glauben wir festgestellt zu haben, in unserem Pferdehaaropfer nicht einen Rest blutiger, heidnischer Opfer zu sehen — eine pars pro toto —, sondern ein Identifikationsopfer des intendierten Objektes, nämlich Glück und Gesundheit im Pferdestall. Mag man auch zu diesem Brauch Parallelen aus der Religionsgeschichte heranziehen, so läßt das unsere Auffassung der Weihegabe unangefochten. Es sind eben Parallelen, d. h. Linien, die niemals zusammenkommen und sich in keinem Punkte schneiden; äußere Erscheinungsformen einer einfachen, gläubigen Volksseele, die trotz Sprachverwirrung und religiöser Verschiedenheit Eines gemeinsam hat, die nach außen sich kundtuende Gebärde. Die Form bleibt die gleiche. Wesen und Inhalt sind jedoch verschieden durch die sie beseelende und belebende religiöse Auffassung.

Neben dem Haaropfer ist bei der Verehrung der Helferheiligen bei Pferdekrankheiten auffallend der vorhergehende dreimalige Umritt. Scheint ersterer Brauch örtlich beschränkt zu sein, so ist dagegen der Umritt eine vielerorts geübte Sitte. Im Rheinland ist bekannt der Gymnischer Ritt[29], der Stephansritt in Kessel b. Cleve[30], auf dem Laurenziberg bei Bingen[31], in Gau Algesheim[32]. Frankreich widmet dem hl. Eligius große Umritte um sein Bild und seine Kirchen[33]. Für Luxemburg bekannt durch das Verbot des Umrittes durch die Visitatoren von 1628[34].

[27] Miesges, Der Trierer Festkalender, in Trier. Archiv, Ergänzungsband 15 (1915), 5.

[28] Kentenich, Der Kult der Thebäer am Rhein: rhein. Vierteljahrsblätter 1 (1931), 339—350 insbes. 344—46.

[29] Zeitschr. d. Ver. f. rhein. westf. Volksk. 11 (1914), 226 f.

[30] ebend. 12 (1915), 258.

[31] Falk, heiliges Mainz, Mainz 1877, 195; dort Pferdesegnung mit dem heiligen Sakrament.

[32] Mitt. d. Ver. f. nass. Volksk. 1909, 73; Globus 97, 133.

[33] Sébillot, Folk-lore de la France, Paris 1904—07, 4, 136; Berenger-Ferand, Superstitions et sur vivances, Paris 1896, I, 153 ff.

[34] Kaiser, Archidiakonat Longuyon 2, 202.

Auch Westfalen kannte Umritte mit Pferdeweihe[35]. Besonders häufig sind die Umritte in Süddeutschland. In der Mehrzahl gelten sie dem gallofränkischen Heiligen Leonard und tragen nach ihm den Namen Leonardifahrten[36]. Auch im benachbarten Tirol, Österreich, Kärnten, kennt man diese Umritte. In Belgien ist dieser Brauch in Übung zu Ehren des hl. Guido (gest. 1012) in der Brüsseler Vorstadt Anderlecht am Pfingstsonntag[37], in Rußland feiert man am Tage des hl. Florus und Laurus ein Pferdefest, wobei die Pferde mit Weihwasser besprengt werden[38].

Der im Trierer Kulturraum in Gondelsheim, Niederöfflingen, Ingeldorf, Busendorf geübte Pferdeumritt ist demnach ein weitverbreiteter Brauch, der den verschiedensten Heiligen gilt. Eine Deutung von Ursprung und Wesen greift eigentlich über das Gebiet der Volkskunde hinaus, deren Aufgabe Sammlung und Darbietung des volkskundlichen Materials ist; dennoch können wir uns dieser Aufgabe nicht entziehen. Jostes hält diese Sitte für mittelalterlich-christlichen Ursprunges[39]. Dagegen macht er an anderer Stelle aufmerksam, daß im allgemeinen männliche Heilige den Kult der gallischen Pferdegöttin Epona übernommen haben. Aber er findet auch eine Übertragung auf die Muttergottes in Dithmarschen, wo man „Unse leve fru up dem perde" kannte, und in Liedkerke auf der Grenze von Brabant und Flandern, wo es eine Kapelle Notre-Dame-aux-Mules gibt[40]. Im Patronat sieht er demnach ein religionsgeschichtliches Relikt, nicht im Umritt. Adolf Franz leitet das Pferdepatronat des hl. Stephanus aus alten Volksbräuchen her[41]. Zu den Umritten bemerkt er, „der Brauch geht bis in die heidnische germanische Vorzeit zurück"[42]. Der Ethnologe Koppers glaubt, der oben genannte russische Brauch habe möglicherweise eine ältere heidnische Pferdeweihe zur Voraussetzung[43]. Andrée wagt nicht zu entscheiden, ob diese weit-

[35] Lauffer im Archiv f. Kulturgeschichte 4 (1906), 366—71; Jostes, Westfälisches Trachtenbuch S. 91.

[36] Andrée a. a. O. 55 ff; Schierghofer, Altbayerns Umritte und Leonardifahrten, München 1903.

[37] Andrée a. a. O. 69; Diderich a. a. O. 8.

[38] Zelenin, Russische Volksk., Berlin 1923, 23.

[39] Jostes, Westfälisches Trachtenbuch 91.

[40] Jostes Sonnenwende, die Religion der Keltogermanen, Münster 1926, S. 152.

[41] Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Freiburg 1909, 1, 382, in diesem Zusammenhang ist hinzuweisen auf das frühe Vorkommen des hl. Stephanus als Helferheiliger bei Pferdekrankheiten in einem Trierer Zauberspruch des 10. Jahrhunderts. Roth, Althochdeutsches aus Trier: In Zeitschr. f. deutsches Altertum u. Literatur 52 (1910), 169 ff; vgl. Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 36, 551 ff.

[42] Franz a. a. O. 2, 132.

[43] In Anthropos 24 (1929), 1084 in einem Aufsatze, die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen.

verbreiteten Umritte mit Darbringung eiserner Opferfiguren an Stelle alter heidnischer Überbleibsel getreten sind[44]. Sepp schließt auf ursprünglich solare Bedeutung des Festes, also Übernahme heidnischer Kultformen[45]. Hindringer erblickt in den Pferdeumritten heidnische Kultübung, die bei Einführung des Christentums nicht beseitigt werden konnte und durch Akkommodation ins christliche Brauchtum überging[46].

Für die Ansicht von Franz, Sepp, Koppers und Hindringer spricht die Auffassung des Mittelalters und der kirchliche Kampf gegen diesen Brauch. Der Thesaurus pauperum, eine Art handschriftliches Konversationslexikon, führt unter dem Stichwort Superstitio die Pferdeumritte an. Diese sehr interessante und wichtige Stelle lautet: „... Peccant, qui credunt, quod equitatio vel cursus prosit equis vel contra vermes, si equitantur in die s. Steffani vel Pasce vel Pentecostes ante ortum solis versus orientem, plus quam aliis diebus, vel ad profundum aquarum, non ad aquandum, sed contra vermes et alias infirmitates[47]." Wichtig an diesem Zeugnis ist zunächst die Ansicht, daß der Pferdeumritt ein abergläubischer Brauch ist. Von Bedeutung ist die Tageswählerei und der Zweck, den diese Ritte erreichen wollen: Krankheiten fernzuhalten. Auf die Tageswählerei ist später noch zurückzukommen. Ob der Umritt um Kirchen stattfand und bestimmten Heiligen gewidmet war, gibt unsere Stelle nicht an. Von einem Umritt ist eigentlich nichts gesagt, sondern es ist ein Reiten in östlicher Richtung vor Sonnenaufgang. Dieselbe Tageszeit haben heute noch süddeutsche Umritte, die vom Bauer in alter schlichter Form gehalten werden, ohne den Pomp, den die Zeit ihnen gab[48]. Zweck der Umritte, Schutz gegen Krankheiten, ist derselbe in Süddeutschland und bei uns geblieben[49]. Es handelt sich bestimmt um die gleichen Umritte, die wir heute vor uns haben. Aber noch erscheinen sie in rein abergläubischem Gepräge, knüpfen jedoch schon an bestimmte kirchliche Feste an. Es scheint, als ob sich eine Entwicklungsstufe im Pferdeumritt bemerkbar mache, noch kein dreimaliger Umritt, sondern

[44] a. a. O. 53.

[45] Sepp, Die Religion der alten Deutschen und ihr Fortbestand, München 1890, 337.

[46] Hindringer, Das heidnische Roßkultwesen und seine Verchristlichung durch die römische Kirche: Linzer Quartalschrift 78 (1925), 739—55.

[47] Zitiert bei Franz a. a. O. 2, 132, Anm. 5; der Thesaurus pauperum befindet sich in der bayerischen Staatsbibliothek zu München — Clm. 18431—34. Er ist geschrieben von verschiedenen Händen des 15. Jahrhunderts. Am Ende des Registers zum zweiten Bande findet sich die Jahreszahl 1468; Die Handschrift befindet sich bereits 1483 im Besitze des Klosters Tegernsee. Frdl. Mitteilung der bayer. Staatsbibl. München 14. 3. 32.

[48] Schierghofer a. a. O. 3 „in frühester Morgenstunde geübt".

[49] Andrée a. a. O. 54.

Ritt nach Osten, aber schon an kirchlichen Festen. Fest und Heiliger lokalisieren sich dann schnell um eine bestimmte Kirche und die abergläubische Form wird geadelt durch liturgische Feier und Segnung.

Der Thesaurus pauperum zeigt deutlich, welche Auffassung die Theologen jener Zeit vom Umritt hatten: Aberglaube. Aber wie so oft war der Brauch nicht ausrottbar, zu zäh hielt das Landvolk am Althergebrachten fest. Drum mußte man den Brauch in seiner überlieferten Form übernehmen und in das religiöse Brauchtum eingliedern. Den amtlichen kirchlichen Stellen war es dennoch bewußt, wessen Geistes Kind diese Umritte eigentlich waren. Nach längerer Duldung nahm man immer wieder den Kampf auf gegen dieses Brauchtum. So gingen im Jahre 1628 die Trierer Visitatoren mit energischen Maßnahmen vor gegen den Umritt zu Ehren des hl. Celsus in Ingeldorf b. Diekirch[50]. Dort fand der Umritt um die Kapelle über den Friedhof statt[51]. In die Kirchhofsmauer war ein großes Tor eingelassen, um den Pferden bequemen Zutritt zu geben, die Visitatoren verboten den abergläubischen Pferdeumritt unter allen Umständen. Doch sie wußten um die Vergeblichkeit solcher Verordnung, wenn nicht durchschlagende Maßnahmen ergriffen wurden. Darum sollte das große Tor, durch das die Pferde eingelassen wurden, geschlossen und für immer zerstört werden. Auf Einwürfe ließen die gestrengen Herren sich nicht ein; denn für den Zugang der Leute zur Kapelle genügten nach ihrer Auffassung die kleineren, noch vorhandenen Türen[52]. Ob ihre Befehle ausgeführt wurden, wissen wir leider nicht, wohl ist uns dagegen bekannt, daß noch bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrh. Umritte stattfanden in Busendorf, Gondelsheim und Niederöfflingen.

Die Haltung der amtlichen kirchlichen Kreise zeigt klar, daß man im 15. u. 17. Jahrh. in den Umritten abergläubische Handlungen erblickte, d. h. es waren nach ihrer Meinung heidnische Überbleibsel. Von den genannten Forschern, die diese Umritte als Relikte vorchristlicher Religion ansehen, stützt Sepp seine Ansicht mit Hinweis auf die wechseln-

[50] 1628 stand das Pferd im Lux.-Land noch stark im Banne des Aberglaubens. Die Visitationsakten verbieten wiederholt Zauberkuren abergläubischer Natur an kranken Pferden. Kaiser, Archidiak. Longuyon 1, 53; 56; 67; 69; 71; 83; 91; 102; 107; 111; 113; 139; 160; 274. 2, 137; 246.

[51] 1570 hatte Ingeldorf schon einen Friedhof; dies verrät hier eine ältere Kirchenanlage. Heydinger, Archidiakonatus, tituli s. Agathes in Longuiono etc. Trier, 1884, 261.

[52] 1628 in Ingeldorf: ut irreligiosa equorum per cimiterium deductio sit omnino prohibita et ostium cimiterii maius, per quod equi immittuntur, claudatur et in perpetuum obstruatur, cum minora alia ad in gressum hominum sufficiant. Kaiser, a. a. O. 2, 202.

den Zeiten der Leonardifahrten. Er glaubt, in den verschiedenen Zeitpunkten und Wallfahrtsterminen heidnische Überlieferungen erblicken zu dürfen[53]. Falls diese Tatsache feststellbar ist, dürfen wir in ihr einen neuen Erweis sehen für vorchristlichen Ursprung unserer Umritte. Diese Schlußfolgerung hat ihre Berechtigung und wird vom Altmeister der Hagiographie Delehaye angeführt, um etwaige heidnische Überbleibsel im christlichen Festbrauch zu beweisen. „Un élément capital dans la recherche des lointaines origines d'un culte est la correspondance des dates[54]." Weiter bemerkt er dann ausdrücklichst, „La coincidence des dates est donc un élément de démonstration de premier ordre pour qui recherche à rattacher au paganisme par un lieu de continuité, la fête d'un saint[55]."

Nicht alle Tage sind günstig für den Umritt, es herrscht eine Tageswählerei, auf die schon der Thesaurus pauperum aufmerksam macht. Nach ihm gelten als günstige Umrittage — Ostern, Pfingsten, Stephanstag, das ist der Tag nach Weihnachten: Also die kirchlichen Hochfeste. Prüfen wir nun den Termin der Umritte des Trierer Kulturraumes. Der Tag des Celsus-Umrittes in Ingeldorf ist im Visitationsbericht von 1628 nicht genannt. Er fand statt am Ostermontag; denn Gerichtsakten von Ettelbrück des 17. u. 18. Jahrh. erwähnen öfters Streitigkeiten und Schlägereien am Ingeldorfer Celsusfest an Ostermontag. Dieser Tag war dem Heiligen geweiht, obgleich der Termin seines kirchlichen Festes am 23. 2. ist[56]. In Gondelsheim hielt man den Umritt an Pfingstmontag; das Fest des hl. Quirinus fällt dagegen auf den 30. 4.[57]. Der Mauritiusritt in Niederöfflingen fand statt an Ostermontag, dagegen feiert man des Heiligen Festtag am 22. 9.[58]. Der Ritt auf dem Tollesberge bei Busendorf fand statt am 25. 6., der Inventio sancti Eligii bzw. am kommenden Montag n. Johanniskirmes, sagt unsere Quelle[59]. Demnach orientierte das Volk den dortigen Umritt nach Johannistag 24. 6., nicht nach Eligius, das man als offizielle Orientierung amtlicher kirchlicher Stellen gegenüber einem althergebrachten Ritt zum Johannistermin ansehen möchte. Zu diesem Schlusse fühlen wir uns berechtigt; denn am

[53] Sepp a. a. O. 337.

[54] H. Delehaye, Les legendes hagiographiques[3], Bruxelles 1927, 168.

[55] a. a. O. 170.

[56] Ons Hémecht 11 (1905), 571.

[57] Vgl. AA. SS. mens. April. III, 750; Zilliken, der Kölner Festkalender in BJ 119, 65; Miesges, Trier. Festkal. a. a. O. 48, Pfingstsonntag fand auch der Umritt statt in Anderlecht b. Brüssel zu Ehren des hl. Guido, dessen Fest jedoch am 12. 11.

[58] Miesges a. a. O. 86.

[59] Unsere Saar, Heimatblätter f. d. Saar 4 (1929), 13 am gleichen Tage war die Pferdesegnung in Flastroff.

Beispiele von Gondelsheim, Niederöfflingen und Ingeldorf sehen wir, daß der Festtag des jeweiligen Helferheiligen bei Pferdekrankheiten und der Termin des Umrittes nicht zusammenfallen müssen.

Daß vielmehr Johannistag und Pferdeumritte irgend eine gemeinsame Beziehung haben, lehrt uns ein anderer Brauch des Trierer Kulturraumes. Im Jahre 1688 schafften die Trierer Visitatoren in einigen Dörfern des Kreises Bitburg diesen Brauch ab. In Dockendorf, Schankweiler und Bettingen hielten die P f e r d e h ü t e r am Vorabende des Johannistages unter großem Lärm eine Eiersammlung ab. Dieser Brauch fand bei den Visitatoren keine Gnade mehr und wurde verboten[60]. Denselben Brauch übte man in Pastin bei Mecklenburg[61]. Die verschiedene, weitauseinanderliegende Örtlichkeit mit demselben Brauch und Termin zeigt, daß Johannistag und Pferde aus irgend einem Grunde Berührungspunkte haben; sowohl das profane wie das religiöse Brauchtum zeigt uns diese Tatsache. Hängt dies mit Johannes dem Täufer zusammen oder mit dem Tage, an dem man sein Fest begeht, dem 24. Juni? Einen Zusammenhang mit dem hl. Johannes anzunehmen, sind wir nicht berechtigt, da er nicht Helferheiliger bei Pferdekrankheiten ist. Vielmehr muß der Umritt und die Eiersammlung der Pferdehüter mit d i e s e m T a g e in Beziehung stehen. Soll hier nicht ein vorchristliches Überbleibsel vorhanden sein, denn Johannistag fällt zusammen mit dem Termin der Sommersonnenwende?

Schon der Thesaurus pauperum deutet einen solaren Sinn der Ritte an „ante ortum solis versus orientem". Dies findet für die Westeifel eine Bestätigung in einem Ritte, der an der Wintersonnenwende dort früher stattfand. Beim Bauer der Westeifel herrschte der unerschütterliche Glaube, in der Weihnachtsnacht ströme aus allen Quellen und Brunnen ein besonders gesegnetes Wasser. Mit dem Vieh, namentlich mit den Pferden, beeilte man sich als erster am Wasser anzugelangen; denn nach dem Genusse des sogenannten „Güldenen Tranes", d. i. güldenen Trankes, blieben sie im kommenden Jahre vor Krankheiten, namentlich vor Kropf verschont. So entstand in dieser Nacht in den Dörfern der Bitburger Gegend ein förmliches Wettrennen[62].

---

[60] de Lorenzi, a. a. O., 1, 151; 159; 148.

[61] Bartsch, Karl, Sagen, Märchen u. Gebräuche aus Mecklenburg. Wien 1880, 2, 293, bei Wrede, Eif. Volksk. Bonn 1924, 284, Anm. 473.

[62] Niedergeschrieben von Lehrer Brand in der Biersdorfer Schulchronik. Brand war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dort Lehrer und entstammte einer alteingesessenen Lehrer- und Küsterfamilie. Anderorts in der Eifel schreibt man dem Wasser in dieser Nacht besondere Heilfähigkeit zu. Vgl. Wrede, Eif. Volksk. 203; für Luxemburg, Hess, Luxemb. Volksk., Grevenmacher 1929, 241.

Demnach spielten an den beiden Sonnenwendtagen die Pferde und Ritte im Volksbrauch der Westeifel eine bedeutsame Rolle. Der Ritt in der Weihnachtsnacht geschah, um Krankheiten fernzuhalten. Man kann ihn ansehen als eine Illustration zum Thesaurus pauperum ... vel ad profundum aquarum, non ad aquandum, sed contra vermes et alias infirmitates. Zum selben Zwecke werden aber auch die Umritte um die Kirchen gehalten. Wir sind berechtigt, in der Terminsetzung an Weihnachten und Johannistag vorchristliche, heidnische Überbleibsel zu sehen. Das Christentum konnte den alten Brauch nicht verdrängen, um ihn aber seines heidnischen Sinnes zu entkleiden, verlegte man sie um Kirchen und stellte sie in Beziehung zu einem Heiligen. Gerade das Beispiel des hl. Stephan ist hier wichtig. Sein Fest am 26. 12. fällt mit der Wintersonnenwende zusammen. Darum ist es nicht auffallend, wenn er der erste Helferheilige ist, der uns bei Pferdekrankheiten im Trierer Kulturraum entgegentritt. Später kamen noch andere Heilige mit demselben Patronate hinzu, auf sie übertrug man mit dem Patronat die Ausübung des Umrittes, ohne sich bei diesem Brauch um den Festtag des jeweiligen Heiligen zu kümmern. Der alte Termin wurde beibehalten. In späterer Zeit ist der Zeitpunkt vielfach geändert worden, namentlich in Süddeutschland. Heute ist dort St.-Leonardi-Tag der Hauptwallfahrtstermin. Erst das Patronat des hl. Leonard hat diese Umritte auf sein Fest hinübergezogen.

Für Johannistag und Weihnachten haben wir festgestellt, daß in den an sie anknüpfenden Umritten religiöses Brauchtum vorchristlicher Zeit unbewußt weiterlebt. Ein Gleiches dürfen wir für den Oster- und Pfingsttermin annehmen. Gerade die Pfingstzeit ist heute noch im Trierer Raume wichtige Wallfahrtszeit[63]. Gewiß ist zuzugeben, diese Jahreszeit zwischen Frühjahrsbestellung und Heuernte ist dem Bauer günstige Wallfahrtszeit, aber alte Tradition einer vorchristlichen Terminsetzung dürfte diese Zeit bedingt haben. Ähnlich ist es mit Ostern. Von der Leyen bemerkt: „Geblieben sind die alten Termine um die Zeit der Winter- und Sommersonnenwende und um die Zeit der zum Frühling erwachenden Fruchtbarkeit der Natur[64]."

[63] In die Pfingstzeit fällt die Echternacher Springprozession, die Prümer Springprozession. — Oster, a. a. O. 117—119; 113—117; AA. SS. Nov. III, 432—35 mit viel Literaturangaben. J. Marx, Die Salvatorkirche in Prüm, Trier 1863; Willems, Prüm und seine Heiligtümer, Trier 1896. Ferner fallen in die Pfingstzeit die Wallfahrten nach Trier-St. Matthias; die Mittelsaar stand im Zeichen der Wallfahrt nach Mettlach von Briesen, Urkundl. Gesch. des Kreises Merzig 75 f Anm. f. 1484 vgl. Lamprecht 2, 258 Anm. 3. Pfingsten einstens Wallfahrtszeit f. St. Wendel, belegt f. 1506 in AA. SS. Oct. IX, 347; Pfingstmontag Großwallfahrt zur Pirminsquelle bei Wiltz, Luxemburg. AA. SS. Nov. II, 27.

Es ist nun nichts verkehrter, als in jedem Umritt ein lokales Fortleben bodenständiger religiöser Relikte zu erblicken. Die meisten Ritte sind erst in jüngerer Zeit aufgekommen dank dem Patrozinium, das Patronat und Kultübung mitbrachte. Das tut der Sache keinen Abbruch, wir haben in diesen Umritten vorchristliches religiöses Brauchtum vor uns. Ursprünglicher Sinn der Umritte sei dahingestellt, solare Bedeutung dünkt nicht gesucht im Hinblicke auf den Zusammenhang zwischen Sonnenwende und Umritten. Namentlich wenn man bedenkt, daß „Pferderennen als Analogiezauber zur Beförderung des Sonnenumlaufes" stattfanden[65].

Inwieweit kelto-germanische Gottheiten auf die Patronatsgebung der einzelnen Helferheiligen eingewirkt haben, sei dahingestellt. In Frage kommt für den Trierer Kulturraum nur der heilige Stephan; denn Quirinus und Eligius hatten das Patronat schon inne, als sie in den Trierer Zauberspruch. In der Art ihres volkstümlichen Kultes steckt Reihe der volkstümlichen Heiligen[66].

Als kurze Zusammenfassung können wir am Schlusse unserer Untersuchung sagen: Celsus, Quirin und Eligius sind erst im Spätmittelalter als Helferheilige in der Westeifel bekannt geworden. Stephanus ist in dieser Eigenschaft erwiesen schon für das 10. Jahrhundert durch den Trierer Zauberspruch. In der Art ihres volkstümlichen Kultes steckt altes, vorchristliches Religionsüberbleibsel: im Pferdehaaropfer und im Umritt. Das Haaropfer ist nicht ein Ersatzopfer im antik-heidnischen Sinne, sondern ein Identifikationsopfer, das als solches allen Religionen zuerkennen ist. Im Pferdeumritt handelt es sich um Übernahme eines vorchristlichen Kultbrauches, der durch liturgische Form geadelt und mit christlichem Geist erfüllt wurde.

Der Verfasser erbittet Nachrichten über Haaropfer und Pferdeumritt mit Segnung.

---

[64] Götter und Göttersagen der Germanen, München 1920, 83.
[65] Eisler in Archiv f. Religionswiss. 11, 150 f.
[66] Vgl. Matthiasbote a. a. O.

ZUR FRAGE DER „PERIODISCHEN ENTHALTUNG IN DER EHE".

Von Dr. Niedermeyer, Frauenarzt (Görlitz).

Als vor reichlich 50 Jahren Mensinga durch die Erfindung seines Verschlußpessars der neomalthusianischen Bewegung zuerst die Möglichkeit verschaffte, zur Massenbewegung zu werden, ist ihm bekanntlich Capellmann mit dankenswerter Entschiedenheit entgegengetreten. Capellmann hat als Erster einen Weg gewiesen, um die Forderungen der Humanität — soweit sie berechtigt waren — in Einklang zu bringen mit den Forderungen des Sittengesetzes. Es war dies der Weg zeitweiliger Enthaltung in der Ehe unter Beachtung der natürlichen Schwankungen der Fruchtbarkeit. Die Schriften Capellmanns fanden starken Widerhall. Seine Lehren vermochten aber nicht, sich schon damals für die Dauer durchzusetzen; ihnen war zunehmend Kritik und Ablehnung beschieden. Berechtigt war die Kritik, unverdient die Ablehnung. Denn fehlte ihnen auch in den Einzelheiten der feste Grund biologischer Tatsachenforschung, erwies es sich auch als unmöglich, sie von Widersprüchen mit Tatsachen freizuhalten, so beruhten sie doch auf einem richtig erkannten Prinzip. Aber anstatt zu versuchen, nur die Ursache der Widersprüche aufzuhellen, war es einfacher, das ganze Prinzip zu verwerfen. Man stellte der Capellmann'schen Lehre den Lehrsatz entgegen: „Das menschliche Weib ist zu jeder Zeit befruchtungsfähig" und forderte für diesen widerspruchslose Geltung.

Dieser Lehrsatz wurde aber von einigen Forschern allmählich wieder durch neue Tatsachen und Erkenntnisse erschüttert. Siegel und andere Autoren vermochten an großen Untersuchungsreihen die Schwankungen der weiblichen Fruchtbarkeit nachzuweisen und kurvenmäßig darzustellen; und vor allem gelang es Knaus in mühevoller exakter Forscherarbeit, die biologischen Grundlagen der Fruchtbarkeitsschwankungen zu ergründen.

So wurde es möglich, die alte Capellmann'sche Lehre der Vergessenheit zu entreißen, nachzuprüfen und auf festeren Boden zu stellen.

Dem Verfasser dieser Zeilen wurde vom Verlage Gebr. Steffen in Limburg der ehrenvolle Auftrag zuteil, die vergriffene Abhandlung Capellmanns neu herauszugeben und in Einklang mit den neuen Erkenntnissen der Wissenschaft zu bringen[1].

[1] Capellmann-Niedermeyer, Fakultative Sterilität. Gebrüder Steffen, Limburg a. d. L. 1931.

Es sei an dieser Stelle erwähnt, daß Ruland in seinem Handbuch der prak-

Die Aufgabe gestaltete sich schwieriger als es anfänglich schien. Denn es konnte nicht die Rede davon sein, das Capellmann'sche Werk einfach neu herauszugeben. Es mußte nicht bloß zeitgemäß abgeändert, sondern von Grund auf neu gestaltet werden. Es kam nicht nur darauf an, die gesamte Literatur seit fünfzig Jahren durchzuarbeiten und an der Hand eigenen Urteils und eigener Erfahrung kritisch zu prüfen, um die alte Capellmann'sche Theorie grundlegend neuzugestalten, sondern es mußte auch eine Grundlage geschaffen werden, um Ratschläge für die Praxis darauf aufzubauen. Diese aber mußten so sorgfältig abgewogen sein, daß nicht ein Wort mehr gesagt wurde, als sich unbedingt vor dem Forum strengster wissenschaftlicher Kritik verantworten ließ; den ratsuchenden Eheleuten durfte nicht mehr versprochen werden, als sich unter allen Umständen halten ließ. Das kleinere Übel schien zu große Vorsicht als die Erweckung einer übertriebenen Hoffnung, um nicht den Grund zu gefährlichen Enttäuschungen zu legen. So war peinlich genaue Auswertung aller Momente erforderlich, ehe die „alte Capellmann'sche Lehre" ihr neues — von Grund auf umgearbeitetes — Gewand erhalten konnte und ihren Weg hinaus in die Praxis antreten durfte, um sich nunmehr im Leben neu zu bewähren; diesmal freilich mit besserem Rüstzeug versehen — in erster Linie dank der gründlichen Forscherarbeit von Knaus. Selbstverständlich wurden die Arbeiten anderer Forscher möglichst erschöpfend und ihrer Bedeutung gemäß berücksichtigt. Auch die Arbeiten von Ogino fanden Erwähnung, wenn auch zunächst mit einiger Zurückhaltung (a. a. O. S. 48, 91 f.). Immerhin wurde schon damals anerkannt: „Ganz zweifellos wirft auch diese wichtige Arbeit Licht auf das Problem unserer Untersuchung." Inzwischen hat sich auch durch weitere Veröffentlichungen Oginos[2] seine Feststellung über den Zeitpunkt der Ovulation als wichtige Bereicherung der Tatsachenerkenntnis und Ergänzung der Knaus'schen Lehren erwiesen. In einer etwa nötig werdenden Neuauflage von „Fakultative Sterilität" wird die kritische Darstellung der Lehren Oginos naturgemäß einen größeren Umfang einnehmen als in der ersten Auflage. Es wird dann ausführlich dargelegt werden, wie weit sich seine Feststellung für den Ausbau der wissenschaftlichen Grundlagen unserer Methode verwenden lassen.

Schon unmittelbar nachdem meine Arbeit unter dem alten Capell-

tischen Seelsorge, Bd. I „Pastoralmedizin", Bd. II „Die Grundlagen des sittlichen Handelns. Die Ethik des Geschlechtslebens" die Forschungsergebnisse von Knaus als Erster pastoralmedizinisch ausgewertet hat.

[2] Ogino, Über den Konzeptionstermin des Weibes und seine Anwendung in der Praxis. Zbl. f. Gyn. 1932, 12, 721.

m a n n'schen Titel „Fakultative Sterilität" erschienen war, mußte sie den ersten Anstürmen der Kritik standhalten. Wie zu erwarten, waren die Urteile höchst widersprechend. Die einen tadelten, daß vom „alten Capellmann" so gut wie nichts übriggeblieben sei — die anderen, daß aus unangebrachter Pietät viel zu viel vom alten Text in die Neuausgabe hinübergerettet sei. — Sachlich und grundsätzlich von besonderer Bedeutung war die Kritik durch den bekannten Berliner Frauenarzt Max H i r s c h, dem Begründer der sozialwissenschaftlichen Forschung in der Gynäkologie. Es sei hier auf diese Auseinandersetzung[3] besonders verwiesen; dieser Kampf hat zweifellos zur Klärung beigetragen und sich so als fruchtbringend erwiesen.

Unerwartete Kritik aber entstand der Arbeit vor kurzem, und zwar durch einen Autor, der eigentlich Veranlassung hätte, ihr mehr Verständnis entgegenzubringen. Denn soweit die Differenzen rein s a c h l i c h e r Natur sind, mußte es den Anschein haben, als ließen sie sich bei gutem Willen auf Fragen von untergeordneter Bedeutung zurückführen. Allerdings offenbarte sich bald, daß dieser Meinungsverschiedenheit eine weit größere Tragweite und Bedeutung innewohnt als lediglich die einer rein ärztlichen Streitfrage nach dem Z e i t p u n k t der physiologischen Sterilität.

S m u l d e r s[4] hat kürzlich ein Werk veröffentlicht, das Aufsehen erregt und den Eindruck erweckt hat, als handle es sich um eine grundsätzlich n e u e Methode, um eine Entdeckung von der größten Tragweite. S m u l d e r s hat in einem neueren Artikel[5] auch bereits die Konsequenz gezogen, von einer „Methode Ogino-Knaus-Smulders" zu sprechen, sich also eine Miturheberschaft zuzuschreiben, und diese Methode in Gegensatz zu der „alten Capellmann'schen Methode" zu setzen, über die er folgende Worte der Kritik zu sagen weiß:

„Auch die alte Methode Capellmann gründete sich auf die alte Auffassung (nämlich von der höchsten Fruchtbarkeit unmittelbar nach den Menses, Nm.). Und ein weiterer Beweis, wie tiefe Wurzeln jener Irrtum geschlagen hat, ist ein 1931 erschienenes Buch von dem übrigens sehr wissenschaftlichen und kenntnisreichen Dr. A. Niedermeyer (Capellmann-Niedermeyer, Fakultative Sterilität, Limb. a. d. Lahn) in dem wahrhaftig der alten Methode Capellmann am Schreibtisch eine

[3] Geburtenregelung und Sittengesetz. Zbl. für Gyn. 1932 Nr. 3.

[4] J. N. J. S m u l d e r s, Periodische Enthaltung in der Ehe. Methode: Ogino-Knaus. Verlag vorm. G. J. Manz A.-G., Regensburg 1931.

[5] Die Methode Ogino-Knaus-Smulders. Korrespondenz- und Offertenblatt für die katholische Geistlichkeit Deutschlands 1932 Nr. 1.

neue Aufmachung zuteil wird und also der althergebrachte Irrtum, daß um die Menstruation herum die größte Fruchtbarkeit der Frau liege, neue Nahrung erhält. So vortrefflich und tüchtig das Buch ist wegen der vollständigen Angaben der letzten 50 Jahre über das Problem und wegen des ausführlichen Literaturverzeichnisses auf medizinischem und moraltheologischem Gebiet — so verfehlt ist es wegen des Unpraktischen und Unwissenschaftlichen der neugebackenen Methode Capellmann, bei der sogar ein einfacher Laie, der erfahren hat, daß die Ovulation immer zwischen dem 16. und 12. Tage vor der nächsten Menstruation fällt, mit Genauigkeit sagen kann, in welchen Fällen die Methode zu unfehlbaren Mißerfolgen führen muß. Das Schlimmste aber ist, daß hierdurch das Leben eines in den letzten Zügen liegenden alten Menschheitsirrtums künstlich verlängert wird."

Hier sind einige ganz grundlegende Irrtümer, Mißverständnisse und Fehler der Darstellung zu berichtigen. Leider muß erwähnt werden, daß mir eine rechtzeitige Abwehr dieses Angriffes an der gleichen Stelle, an der er erfolgte, unmöglich gemacht wurde*. Smulders sucht grobe Irrtümer aus meiner Arbeit herauszulesen und konstruiert Widersprüche zu Ergebnissen moderner Forschung, wo in Wirklichkeit gar keine oder nur geringfügige Meinungsverschiedenheiten bestehen. Hingegen begeht er den Fehler, bei der Darstellung moderner Forschungsergebnisse auch dort schon Gewißheit zu behaupten, wo es sich einstweilen nur um Wahrscheinlichkeit handeln kann. Seine ganze Darstellung ist aufgebaut auf der Annahme einer solchen absoluten, durch keinen Zweifel mehr zu erschütternden Gewißheit.

Dadurch wird aber die ganze Sache gefährdet. Nicht nur durch Täuschung der Eheleute und möglicherweise auch der Seelsorger über den schon jetzt vorhandenen Grad der Zuverlässigkeit der Methode; nicht nur dadurch, daß Smulders auf diese Weise erst recht jenen Gegnern willkommene Angriffspunkte gegen das ganze Prinzip verschafft, die um jeden Preis die Unerfüllbarkeit der sexualethischen Gebote und die Unentbehrlichkeit von Verhütungsmitteln zu beweisen suchen; sondern schlimmer noch durch die Gefahr hemmungsloser Verallgemeinerung und mißbräuchlicher Anwendung, auf die noch des Näheren einzugehen sein wird.

Richtigstellung ist schon aus dem Grunde unabweisbare Pflicht, weil durch diese Darstellung Unsicherheit in weite Kreise getragen wird.

* Vgl. meinen Artikel „Zur Kritik der Methode Ogino-Smulders". In: Anzeiger f. d. katholische Geistlichkeit Deutschlands 1932.

Diese Unsicherheit gefährdet das Vertrauen zu den theoretischen Grundlagen, auf denen auch Smulders' eigenes Verfahren mit beruht.

Smulders täuscht sich, wenn er annimmt, ich hätte die alten Irrtümer Capellmanns wieder aufgenommen. In Wirklichkeit ist von der Capellmann'schen Lehre nur das erhalten geblieben, was richtiges und unanfechtbares Prinzip ist, und was auch Smulders selbst seiner Arbeit als solches zu Grunde legt: nämlich die Lehre von den natürlichen zyklischen Schwankungen der weiblichen Fruchtbarkeit, das Prinzip der „periodischen Enthaltung in der Ehe". — Gern sei anerkannt, daß die Bezeichnung „periodische Enthaltung in der Ehe" von Smulders glücklich gewählt ist. Sie bezeichnet das Wesen der Sache kurz und treffend und ist auch dem Laien leichter verständlich als die schwerfällige Bezeichnung „Fakultative Sterilität ohne Verletzung der Sittengesetze". Aber nach Sinn und Wesen ist zwischen dieser Smulder'schen Prägung und dem so heftig bekämpften Capellmann'schen Begriff kein grundsätzlicher Unterschied.

Smulders unterstellt mir aber mit Unrecht, ich hätte die Lehre Capellmanns von der fakultativen Sterilität auch hinsichtlich ihres Zeitpunktes neu zu stützen versucht: Die Annahme Capellmanns, daß die größte Fruchtbarkeit der Frau um die Menstruation herum liege. Gerade das Gegenteil ist wahr. Hätte Smulders sich die Mühe gemacht, meine Arbeit daraufhin genauer zu prüfen, so hätte er dort, wie auch in der „kurzen Anleitung für Seelsorger"[7] lesen können, daß ich diese Ansicht ausdrücklich als jetzt nicht mehr haltbar bezeichnet habe.

Soweit Capellmann in seiner alten Arbeit schematisch die größte Fruchtbarkeit unmittelbar nach der Menstruation annahm und ohne Kenntnis der später aufgedeckten feineren Zusammenhänge zwischen Ovulation und Menstruation die Zeit für die „periodische Enthaltung" bis zur dritten Zykluswoche als dem „tempus ageneseos" festlegte, sind in der Neuausgabe nicht nur diese als irrig erwiesenen Voraussetzungen aufgegeben, sondern ausdrücklich auch als solche gekennzeichnet. Smulders sucht im Widerspruch zur Wahrheit den wissenschaftlichen Wert meiner Arbeit zu beeinträchtigen und im Leser den Eindruck zu erwecken, als habe ich es in dieser Hinsicht an dem nötigen Verständnis der neueren Literatur fehlen lassen. In Wirklichkeit habe ich durchweg die Forschungen von Knaus über den Zeitpunkt der Ovulation zum Ausgangspunkt gemacht und in Beziehung gesetzt zu den wichtigen For-

[7] Was muß der Seelsorger von der „Fakultativen Sterilität" wissen? Eine kurze Anleitung für die Praxis. In: „Pastor bonus", Trier 1932, H. 1.

schungsergebnissen über die Lebensfähigkeit der Keimzellen. Allerdings wurde — im Gegensatz zu Smulders — weiter auseinandergesetzt: Es ist vorläufig zu gewagt, die Knaus'sche Lehre ohne jede Einschränkung schon jetzt für den allgemeinen Gebrauch zu empfehlen. Denn noch nicht genügend geklärt erscheinen mir gewisse Widersprüche zu bisher unwiderlegten praktischen Erfahrungen. Deren ehrwürdiges Alter spricht nicht schon deshalb gegen ihre Richtigkeit, weil — nach Smulders' Argumentation — bisweilen alte Irrtümer durch bessere neue Einsichten widerlegt worden sind. Die von Smulders angeführten Beispiele von Kopernikus, Galilei usw. beweisen und widerlegen in dieser Frage nichts. Es ist sicherer, alten ärztlichen Erfahrungen so lange zu trauen, bis sie zweifelsfrei widerlegt sind, als sie gleich für überwundene Irrtümer zu erklären, weil sie mit neuen Erkenntnissen nicht sogleich restlos übereinstimmen. Wir können noch nicht ohne Weiteres alles zur Seite schieben, was den Ergebnissen von Knaus und Ogino scheinbar widerspricht, wie z. B. die Angaben von Siegel und anderen Autoren und ihre statistischen Feststellungen über ein Konzeptionsoptimum im Postmenstruum. Es ist durchaus denkbar, daß solche scheinbare Widersprüche zu den Lehren von Knaus sich allein schon klären können durch die Möglichkeit vorzeitiger und überzähliger Ovulationen.

In dieser Frage, ob solche Abweichungen vom spontanen und regelmäßigen Ovulationsablauf möglich sind, erscheinen allerdings einige Punkte noch nicht restlos und befriedigend geklärt. Knaus hat in einer sehr sorgfältigen und zweifellos auf ausgezeichnete Experimentalforschung gestützten Arbeit[8] gegen Fraenkel, Wittenbeck, Hermstein und andere Gynäkologen mit absoluter Bestimmtheit den Standpunkt vertreten, daß solche vorzeitige und überzählige Ovulationen beim Menschen im Gegensatz zu gewissen Säugetieren (Kaninchen, Katze, Frettchen) nicht vorkommen können. Er bemerkt dazu:

„In allen meinen einschlägigen Arbeiten habe ich den Standpunkt vertreten, daß wir beim Menschen nur mit einer spontan auftretenden Ovulation zu rechnen haben und daß wir eine Hypothese ohne irgend welche sachliche Unterlage aufbauen, wenn wir außerdem noch von einer violenten, provozierten oder artefiziellen Ovulation sprechen. Denn es hat bisher niemand den exakten Nachweis erbringen können,

[8] Knaus, Über den Zeitpunkt der Konzeptionsfähigkeit des Weibes. Arch. f. Gyn. Bd. 146, H. 2 S. 343 (1931).

daß man durch irgend einen Reiz imstande ist, am geschlechtsreifen Weibe die Ovulation künstlich auszulösen ... Würden ... Kohabitationen wie von einzelnen Seiten rein hypothetisch angenommen wird ... Ovulationen auszulösen vermögen, so müßten sich dadurch bei Frauen nach Aufnahme des Geschlechtsverkehrs nicht unwesentliche Verschiebungen des Ovulationstermins und damit entsprechende Störungen des Ablaufes des mensuellen Zyklus ergeben."

Vielleicht dürfte zu Gunsten dieser Anschauung von K n a u s auch die Tatsache sprechen, daß im mensuellen Zyklus der Frau neben den zyklischen Vorgängen am Eierstock noch solche an verschiedenen anderen Organen ablaufen (z. B. Aufbau und Niederbruch der Uterusschleimhaut), die auf das feinste mit den ovariellen Zyklusvorgängen inandergreifen, etwa wie die „Perioden" eines mehrphasigen Wechselstroms. In der Tat müßten diese komplizierten und gegeneinander fein abgestimmten Vorgänge in Unordnung geraten, wenn relativ geringe, noch dazu physiologische Erschütterungen wie etwa eine Kohabitation schon ein Glied dieser Kette, und noch dazu ein so wichtiges wie die Ovulation so leicht aus dem Gleichgewicht bringen könnten. So gibt es zweifellos Tatsachen, die für die Richtigkeit auch dieser Annahme von K n a u s sprechen, mit der ein großer Teil seiner Lehre, nämlich die Sterilität des Postmenstruums und die Unmöglichkeit der „Frühkonzeption" steht und fällt.

Trotzdem kann man zur Zeit diesen Teil der Lehre von K n a u s noch nicht mit solcher Sicherheit als erwiesen ansehen, daß eine andere Meinung als endgültig widerlegt und abgetan betrachtet werden muß. Wie schon erwähnt, nehmen immer noch manche — gerade in diesen Fragen sehr maßgebende — Gynäkologen die Möglichkeit von vorzeitigen und überzähligen Ovulationen an, so daß es keinesfalls „unwissenschaftlich" ist, sie nicht für endgültig widerlegt zu halten.

Wenn K n a u s fordert, daß man diese Möglichkeit ablehnen müsse, so lange sie nicht exakt b e w i e s e n sei, läßt sich bei anderer Verteilung der Beweislast auch das Umgekehrte fordern: Daß man mit solchen Möglichkeiten, für die auf Grund alter Erfahrungen doch immerhin eine gewisse Vermutung zu Recht besteht, so lange rechnen müsse, als sie nicht in einer Weise w i d e r l e g t sind, die jeden Zweifel ausschließt. Dann aber ergibt sich eine ganz andere Beurteilung des gegenwärtigen Standes unseres Wissens und der tatsächlichen Sicherheit gerade in dieser so wichtigen Frage der Sterilität des Postmenstruums und der Möglichkeit sogen. „Frühkonzeptionen".

Hingegen dürfen wir — und das ist von entscheidender Bedeutung für die Frage der „Spätkonzeption" — als gesichert anerkennen die Ovulationshemmung im Praemenstruum und die Übereinstimmung dieser Befunde mit allen Kurven bezüglich des Konzeptionsminimums. Wenn vorsichtshalber geraten wurde, sich auf die allerletzten Tage des Prämenstruums nicht unbedingt zu verlassen, so schien dies geboten mit Rücksicht auf die Möglichkeit einer Erhöhung der Lebensdauer der Spermatozoen im stärker alkaleszierten Medium. Denn daß diese biologisch-chemischen Verhältnisse bei den Konzeptionsbedingungen eine bedeutende Rolle spielen, lehren nicht bloß die Forschungen von Unterberger[9], sondern wiederum alte Erfahrungen: So kann bisweilen gerade eine Kohabitation während der Menses eine sonst vergeblich erhoffte Befruchtung herbeiführen, wie man gelegentlich einer Sterilitätsbehandlung feststellen kann. Solche Erfahrungen können nicht einfach ignoriert werden; man kann sie nachprüfen — eventuell widerlegen — muß sie aber bis auf weiteres beachten und ihnen Rechnung tragen.

Nun ist allerdings in der Regel gerade in den allerletzten Tagen des Zyklus der höchste Säuregrad festzustellen — und damit auch die ungünstigste chemische Vorbedingung für eine Befruchtung. So dürfte es schon seine Richtigkeit haben, daß auch die letzten Tage des Zyklus praktisch steril sind — vielleicht wirklich die sterilsten des ganzen Zyklus überhaupt. Im Falle endgültiger Bestätigung dieser Ansicht wird natürlich nichts dagegen einzuwenden sein, etwa in weitgehender Übereinstimmung mit Ogino die letzten 10—11 Tage des Zyklus in ihrer Gänze als steril zu betrachten. — Trotzdem kann dies im gegenwärtigen Augenblick noch nicht geschehen, denn mit anderweitigen Möglichkeiten, wie etwa eines vorzeitigen Umschlages der Reaktion nach der alkalischen Seite muß eben auch hier so lange gerechnet werden, als auch nur die geringste Chance ihres Eintrittes nicht unbedingt widerlegt ist. Keinesfalls kann man, wie Smulders, sagen „es gebe in der ganzen medizinischen Wissenschaft keine fester stehende Tatsache als die, daß die letzten Tage vor der Menstruation absolutissime steril sind"[10].

Jede auf biologische Erkenntnis gegründete Arbeit muß für die Ermittlung des empfängnisfreien Zeitpunktes von der Erforschung folgender Fragen ausgehen:

[9] Vgl. Deutsche med. Wochenschrift 1930, 8, 304.
[10] Briefliche Äußerung vom 9. 2. 1932.

1. Dem Zeitpunkt der Ovulation.
2. Der Lebensdauer der Samenzellen.
3. Der Lebensdauer der Eizelle.
4. Die sonstigen Bedingungen für die Konzeption.

Daß allen genannten Erfordernissen, die an eine moderne streng wissenschaftliche Untersuchung dieser Fragen zu stellen sind, meine Arbeit in umfassendster Weise Rechnung getragen hat, ist allgemein anerkannt worden — selbst von Seite der schärfsten grundsätzlichen Gegner.

Smulders hat also Veranlassung, seine Kritik zu revidieren, wenn er sagt, meine Arbeit sei „ein Beweis, wie tiefe Wurzeln jener Irrtum geschlagen hat". — Smulders bemerkt dazu, die alte Capellmann'sche Lehre habe durch mich „am Schreibtisch" eine neue Aufmachung empfangen. Allerdings gehört viel Schreibtischarbeit zu den umfassenden Literaturstudien, die zur einwandfreien Durchführung der Aufgabe nötig sind. In dieser Hinsicht hat Smulders sich seine Arbeit allerdings viel leichter gemacht. Die kritische Würdigung der Literatur kann aber nicht bloß vom Schreibtisch herkommen. Sie muß sich auf die Erfahrung der Praxis gründen. Ich stehe aber in der Praxis, und zwar als Frauenarzt, — in einer Praxis, die auch viel in Anspruch genommen wird zwecks Beratung über die Fragen des Ehe- und Sexuallebens. Wenn Smulders sich auch auf Massenerfahrung beruft, über die ich allerdings nicht verfüge, so kann er mich doch nicht als bloßen Theoretiker hinstellen.

Wenn er anderseits mir gegenüber auf Knaus und Ogino hinweist, die als Gynäkologen, und zwar als Universitätsprofessoren und Leiter großer Krankenhausabteilungen eine autoritative Stellung einnehmen, so liegt gerade in dieser Stellung für die genannten Forscher die Möglichkeit neue Wege einzuschlagen, zu Entdeckungen in unerforschtes Neuland vorzustoßen. Der Gynäkologe der freien Praxis hingegen darf nur anwenden, was bereits gesichert ist. Er befindet sich in einer ganz anderen Situation. Vollends dann, wenn ihn ehrenvolles Vertrauen zu der Aufgabe beruft, die theologische Wissenschaft über den gegenwärtigen Stand der ärztlichen Wissenschaft zu informieren und Ratschläge für die Seelsorgepraxis zu erteilen. Dann kann nicht sorgfältig genug vermieden werden, andere Dinge für die praktische Anwendung zu empfehlen, als nur solche, die nicht mehr umstritten sind.

Im Übrigen sind gerade die Arbeiten von Knaus und Ogino selbst das beste Beispiel dafür, mit welcher Vorsicht und Behutsamkeit der echte Forscher in solchen Fragen zu Werke geht. So betont beispiels-

weise Knaus immer wieder, daß seine Untersuchungen nur an völlig gesunden Frauen angestellt sind und nur für solche Geltung haben. Damit aber zieht er selbst schon die Schranken enger, denn die Zahl absolut genitalgesunder Frauen ist heutzutage umso stärker vermindert, je mehr die Anwendung von Präventivmitteln und Abortivmethoden allgemein verbreitet ist. Ogino betont wiederum, daß erst eine lange Beobachtung durch viele Zyklen hindurch im Stande ist, die Zyklusform mit einiger Sicherheit festzustellen, besonders bei Abweichungen vom Normalverlauf. Weder bei Knaus noch bei Ogino findet man auch nur eine einzige Stelle, die die gebotene wissenschaftliche Vorsicht, Kritik und Behutsamkeit vermissen läßt — im Gegensatze zu Smulders' Darstellung.

Will man nun mit dem Maßstabe der wissenschaftlichen Kritik die Bedeutung der Arbeiten von Knaus und Ogino würdigen und gegeneinander richtig abschätzen, so gehörte m. E. der Name von Knaus an erster Stelle genannt, wenn auch die Arbeiten Oginos z. T. früher begonnen haben. — Nach der Darstellung von Smulders muß es aber dem Laien so erscheinen, als hätten wir überhaupt erst seit Ogino gelernt, die Ovulation in ursächliche Beziehung zu setzen zur nachfolgenden und nicht zur vorhergehenden Menstruation. Diese Erkenntnis haben schon die grundlegenden Arbeiten von L. Fränkel, Schröder, Hitschmann und Adler u. a. m. angebahnt. Smulders feiert zu überschwenglich die Tragweite der neuen Entdeckung, mit der nach seiner Ansicht Ogino „das elektrische Licht eingeschaltet" — „den gordischen Knoten durchhauen" — „das Labyrinth entwirrt" habe[11]. Man muß diese Werturteile auf das richtige Maß zurückführen. Das Verdienst Oginos besteht unstreitig darin, daß er die bisherigen Unstimmigkeiten in den Angaben der verschiedenen Autoren über den Ovulationszeitpunkt aufgeklärt hat. Er zog einfach aus den längst erkannten Beziehungen zwischen Ovulation und Menstruation die Konsequenz und bezog die Berechnung des Ovulationstermins auf den Beginn der nächstfolgenden Menstruation. Nunmehr konnte eine überraschende Übereinstimmung auch der am weitesten abweichenden Angaben nachgewiesen werden: Die so berechneten Ovulationstermine lagen alle zwischen dem 12. und 16. Tage vor der ihnen folgenden Menstruation.

[11] Im erwähnten Briefe vom 9. 2. 1932 nennt Smulders die Entdeckung Oginos „ein wahres Himmelsgeschenk" und wirft mir die größte Verständnislosigkeit vor, daß ich — seiner Meinung — diese grundlegende Neuentdeckung nicht genügend würdige.

Smulders meint, mit Ogino allein wäre die ganze Frage gelöst, auch ohne Knaus, aber nicht umgekehrt. Für den, der nur die praktische Anwendung im Auge hat, mag das so scheinen. Aber für die Erforschung gerade der tieferen Zusammenhänge — und auf diese kommt es viel wesentlicher an — hat die Arbeit von Knaus den bedeutsameren Anteil am Fortschritt der Wissenschaft.

Smulders überschätzt aber auch ein wenig die Bedeutung der Feststellungen Oginos für die Praxis. — Natürlich ist es theoretisch durchaus richtig, bei der Berechnung des Ovulationstermins vom Tage des Eintritts der nächsten Menstruation auszugehen. Aber in der Praxis läßt es sich eben nicht vermeiden, für die Errechnung der Ovulation doch zunächst von dem bekannten Datum der letzt zurückliegenden Menstruation auszugehen. Mit dem unbekannten Datum der zukünftigen Menses ist nicht ohne weiteres etwas anzufangen. — Wegen einer solchen Konzession an die Zweckmäßigkeit wird es doch niemanden einfallen, ernstlich zu glauben, man gebe sich falschen Vorstellungen über den wirklichen Kausalzusammenhang hin. Praktisch hat das auch gar keine so große Bedeutung. Denn es läuft im Effekt auf das Gleiche hinaus, ob man bei 28tägigem Zyklus erst den Eintritt der nächsten Periode berechnet — also 28 Tage vorwärts — und dann von da aus 12—16 Tage rückwärts — oder ob man der Einfachheit halber beim Normalzyklus die Ovulation gleich 12—16 Tage nach dem Eintritt der letzten Menses ansetzt. Denn das eine Datum ist uns bekannt, das andere aber liegt erst in der Zukunft. Eine Erleichterung gewährt diese Berechnungsweise allerdings bei Abweichungen von der normalen Zyklusdauer — aber auch nur dann, wenn diese Abweichung selbst stets annähernd gleichbleibend ist. Die Praxis lehrt aber in jedem Falle Vorsicht, da man selbst bei noch so regelmäßigem Zyklus nie vor Überraschungen sicher ist und etwas absolut sicheres über den Tag des Eintritts der nächsten Menses aussagen kann. Es spielen zu viele der verschiedenen Faktoren — auch solche seelischer Natur — eine Rolle, um bald eine Verzögerung, bald vorzeitigen Eintritt zu bewirken. Smulders hat nun mit großem Eifer den Versuch gemacht, die Ogino'schen Berechnungen für die verschiedenen Zyklusmöglichkeiten durchzuführen, um für die Praxis brauchbare Daten zu gewinnen. Die viele hierfür aufgewendete Mühe wird vielleicht für manche Fälle, denen bisher schwer beizukommen war, nicht ergebnislos bleiben. In Fällen, für die man sonst schwer Rat zu finden weiß, können die Berechnungsversuche nach Ogino — mit kritischer Vorsicht verwertet — brauchbare Aufschlüsse geben und den richtigen Weg weisen.

Aber das Bedenkliche bei der Sache ist die von der Tiefe der Problematik allzu unbeschwerte Selbstsicherheit und Rechenhaftigkeit, mit der Smulders nunmehr fast jeden Fall mit Hilfe einer einfachen Rechnung analysieren zu können glaubt. Er ist nur auf Knaus und Ogino eingestellt und auf keine anderweitigen Möglichkeiten. Die Sicherheit, mit der er die Ergebnisse seiner Berechnungsweise als unfehlbar hinstellt, trägt in keiner Weise der noch nicht zweifelsfrei widerlegten Möglichkeit von vorzeitigen („provozierten") und von überzähligen Ovulationen („Zwischenovulationen") Rechnung. Auch Fälle, wie der von Knaus geschilderte Fall von „habitueller Spätovulation" (vgl. Cap.-Nm. S. 97, Anm. 112) lassen sich einstweilen gar nicht unter dem Schema von Ogino unterbringen. Ovulationsverzögerung, verbunden mit Kurzlebigkeit des corpus luteum können den Termin der Ovulation näher als 12 Tage an den der folgenden Menstruation heranschieben. Gewiß sind das seltene Ausnahmen. Aber sie lehren, daß der von Ogino errechnete Abstand der Ovulation von der nächsten Menstruation eben auch kein Maßstab von unbedingter Zuverlässigkeit ist.

Es scheint mir auch nicht absolut sicher und einleuchtend, daß eine erhebliche Verkürzung oder Verlängerung des Zyklus ganz ohne jeden Einfluß sein soll auf die Dauer des so wichtigen Zyklusabschnittes zwischen Ovulation und Menstruation, daß gerade dieser Abschnitt ganz unberührt von dem Gesamtrhythmus stets von nahezu gleichbleibender Dauer sein und nur geringfügige Schwankungen (12—16 Tage) aufweisen soll. Andrerseits werden unvorhersehbare Ovulationsverzögerungen mit gleichzeitiger Verlängerung der Gesamtdauer des Zyklus auch bei der Methode von Smulders alle Berechnungen über den Haufen werfen. Ogino hat dies ganz deutlich erkannt und die Möglichkeit von Fehlschlägen in diesem Falle ausdrücklich zugegeben.

Selbst mit noch so exakten experimentellen Forschungen über die innere Sekretion der Ovarien, des Corpus luteum usw. sind aber noch lange nicht alle Probleme der Menstruation und ihrer Beziehungen zur Ovulation und Konzeptionsfähigkeit gelöst. Wir dürfen die zyklischen Vorgänge, den Lebensrhythmus des Weibes nicht zu lokalistisch allein auf die Vorgänge zurückführen, die sich in den einzelnen Organen und in den innersekretorischen Drüsen abspielen. Der Lebensrhythmus durchdringt die ganze Persönlichkeit der Frau bis in jede einzelne Körperzelle. Wohl spricht diese Tatsache zu Gunsten des Prinzips zyklisch schwankender Fruchtbarkeit, aber sie spricht gegen die Wahrscheinlichkeit, daß mit den Forschungen von Knaus und Ogino schon das letzte Wort gesprochen ist, sondern dafür, daß es noch eine

Anzahl anderer schwer berechenbarer und rätselvoller Faktoren zu ergründen gibt. Hier sei beispielsweise auf das Werk des Wiener Gynäkologen Bernhard Aschner, Die Klinik und Behandlung der Menstruationsstörungen[12] hingewiesen, besonders auf die Ausführungen Seite 22—28. Aschner warnt davor, in den lokalen und innersekretorischen Vorgängen eine erschöpfende Deutung aller Beziehungen zu erblicken: „So interessant und exakt aussehend dieser Weg auch ist, man möge sich vorläufig .. noch nicht allein und auch nicht hauptsächlich darauf festlegen". Wir stehen in diesen Fragen erst am Anfang der Erkenntnis. Demgemäß können auch die Forschungen von Knaus und Ogino nur einen vielverheißenden Anfang, aber noch nicht Abschluß und letzte Klärung bedeuten. Wenn demgegenüber Smulders die Zusammenhänge so verblüffend einfach erscheinen läßt, daß „sogar ein einfacher Laie, der erfahren habe, daß die Ovulation immer zwischen dem 12. und 16. Tage vor der nächsten Menstruation fällt, mit Genauigkeit sagen könne, in welchen Fällen die Methode zu unfehlbaren Mißerfolgen führen muß" — so sei dem Leser das Urteil überlassen, ob der Vorwurf des „Unpraktischen" und „Unwissenschaftlichen", den Smulders gegen meine Neufassung der Capellmann'schen Lehre erhebt, begründet ist oder ob er nicht auf ihn selbst zurückfällt. Smulders scheint nicht bedacht zu haben, daß der Fall, der ihm hierbei vorschwebte, nämlich der vorerwähnte Fall unvorhersehbarer Ovulationsverzögerung und Zyklusverlängerung just der gleiche ist, in dem auch seiner Methode die Grenze jeder Berechnungsmöglichkeit gezogen ist.

Smulders' Kritik richtet sich aber noch gegen ein weiteres Moment. Ich habe nach reiflicher Überlegung und nach vorsichtigstem Abwägen aller Umstände, die in der Praxis einen Fehlschlag der Methode herbeiführen können, schließlich den Rat gegeben, einstweilen, d. h. so lange noch nicht endgültige und zwingende Beweise auch für die Unmöglichkeit einer Befruchtung im Postmenstruum gegeben sind und Störungen der Berechnung durch die Möglichkeit von vorzeitigen und überzähligen Ovulationen ausgeschlossen werden können, sich auf die wenigen Tage vom 20.—25. Tage des Normalzyklus zu beschränken. Für einen verkürzten Zyklus beispielsweise von 21 Tagen wären die Tage unter Erwägung der möglichen Verkürzung des Zeitabstandes von der Ovulation zur Menstruation etwa auf die Zeit vom 16. bis zum 19. Tage anzusetzen gewesen[13].

[12] Hippokrates Verlag, Wien u. Stuttgart 1931.
[13] Vgl. meine Arbeit in „Pastor bonus", Trier 1932, H. 1.

Diese Angabe bedarf auf Grund der Arbeiten von Ogino insofern einer Ergänzung bzw. Modifikation, als die 6 Tage (bei verkürztem Zyklus lieber weniger!) stets so zu wählen sind, daß sie unter allen Umständen innerhalb der 11 Ogino'schen Tage des Praemenstruums liegen müssen. Bei Vermeidung der letzten 2—3 Zyklustage ist es dem Arzte ein Leichtes, auch für die verkürzten Zyklusformen die richtige Entscheidung zu treffen. Nie soll dies der Laie selbst tun, wozu gerade die Art der Smulders'schen Popularisierung leicht verleiten kann! — Bei gleichmäßig verlängerten Zyklusformen geben die 11 letzten Zyklustage nach Ogino wieder die entsprechende Lage der 6—7 Tage des Konzeptionsminimums an. — Wechseln hingegen kürzere und längere Zyklen ab, so bleibt nichts anderes übrig, als vom längsten möglichen Zyklus aus die Berechnung der 11 Ogino'schen Tage vorzunehmen, wobei sich u. U. bei früherem Menstruationseintritt die Zeit der „fakultativen Sterilität" sehr verkürzen kann.

Auf jeden Fall ist es absolut unberechtigt, wenn Smulders meine so vorsichtig abgewogenen Ratschläge, die das Capellmann'sche Prinzip unter sorgfältiger Beobachtung der gesicherten Ergebnisse von Knaus und Ogino modifizieren, als „Wiederbelebung eines längst überwundenen", „in den letzten Zügen liegenden Menschheitsirrtums" bezeichnet. Es ist nicht minder unberechtigt, von einer neuen Methode „Ogino-Smulders" zu sprechen und diese gegen die „alte Capellmann'sche Methode" — die in der alten Form in Wirklichkeit gar nicht mehr existiert! — auszuspielen. Es läßt sich leicht genug feststellen, daß auch Smulders in der Hauptsache auf Capellmann fußt, nämlich in der Anerkennung des Prinzips der natürlichen Fruchtbarkeitsschwankung und der periodischen Enthaltung.

Soweit hingegen hinsichtlich des Zeitpunktes noch ungeklärte Fragen bestehen, wird die Forschung noch genauer die einzelnen Tage ermitteln, die dem Prinzip die größtmögliche Anwendungsbreite in jedem Einzelfalle sichern. Die Aufgabe ist schwer, aber nach den aufschlußreichen Arbeiten von Knaus und Ogino nicht unlösbar. Je mehr sie gelöst wird in einem Sinne, der die Schwierigkeiten für die Ehepaare verringert, desto leichter wird die praktische Durchführbarkeit des Prinzips.

Vorläufig aber bleiben nur sehr wenige Tage übrig, die man mit gutem Gewissen als hinreichend konzeptionssicher bezeichnen kann. So ist das Opfer, das den Eheleuten durch Enthaltsamkeit zugemutet wer-

den muß, sehr groß. Aber ich hatte hierfür im Bewußtsein der großen Verantwortung schwerwiegende Gründe.

Ich habe überall der Möglichkeit Rechnung getragen, daß bei noch weiterer Festigung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis sich so weitgehende Vorsicht als überflüssig erweisen würde und daß noch weitere Tage als konzeptionsfrei zugegeben werden können. Ich habe stets als möglich hingestellt, daß mit der Zeit die Anwendbarkeit des Verfahrens für die Eheleute noch erweitert und erleichtert werden kann, und habe deshalb für die Festsetzung der Tage der periodischen Enthaltung einen Zeitraum gewählt, der sich möglichst vollkommen auf die Tatsachen stützt, die nach dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntnis als gesichert gelten können. Mit dem höchsten erreichbaren Grade von Genauigkeit und Zuverlässigkeit sollte so die Möglichkeit der Anpassung an die fortschreitende wissenschaftliche Erkenntnis gewahrt bleiben. Bestätigen sich weiter die Lehren von Knaus und Ogino in ihrem ganzen Umfange für die Praxis, so ergibt sich für die Eheleute eine zweifellose Erleichterung der Enthaltung. Soll jedoch für spätere Entwicklung Spielraum bleiben, so durften nicht schon anfangs Ratschläge erteilt werden, bei denen noch die Gefahr bestand, daß sie in dieser Form und Ausdehnung nicht haltbar sein würden. Während Smulders bei seiner allzu optimistischen Bewertung von Ogino Gefahr läuft, viel von seinen Behauptungen einschränken zu müssen, habe ich auf einer engeren, aber gesicherten Basis die Möglichkeit, diese mit der fortschreitenden Erforschung nur noch erweitern zu können. Mit welcher Art der Information ist der Geistlichkeit und den ratsuchenden Ehepaaren besser und zuverlässiger gedient?

Smulders macht es sich zu leicht, wenn er seine Zeitermittlungen so ausschließlich auf Ogino und Knaus begründet, als wäre schon der letzte Zweifel über die schwierigen und komplexen Zusammenhänge zwischen Ovulation und Konzeption gelöst, als gäbe es keine Möglichkeit von Abweichungen in Eintritt und Ablauf der Ovulation, keine Möglichkeit der Mitwirkung bisher unerkannter und übersehener Faktoren, keine Möglichkeit einer Befruchtung im Postmenstruum; als sei auch hinsichtlich der Lebensdauer der Keimzellen schon das letzte Wort gesprochen und keine Ausnahme unter besonderen Verhältnissen denkbar.

Wenn man an allen diesen Erwägungen vorbeigeht, so kann man freilich weitherzigere Vorschläge machen, als ich es glaubte tun zu dür-

fen und kann den Laien durch verblüffende Sicherheit und großartige „Exaktheit" der Berechnungen imponieren.

Es ist natürlich für den Laien etwas ungemein Bestechendes, wenn Smulders ihm Sicherheit vor einer Konzeption verspricht, wenn er von „absoluter Sterilität" nicht nur des Praemenstruums, sondern auch des Postmenstruums spricht, während ich vorläufig nur ein kurzes „Konzeptionsminimum" als unumstritten gesichert erachte.

Gegen die kritiklose Verallgemeinerung, zu der die Darstellung durch Smulders notwendig führen muß, kann nicht nachdrücklich genug die warnende Stimme erhoben werden. Zu gefährlich sind ihre Auswirkungen. Smulders weiß durch populäre Darstellung die Frage derart aktuell zu machen und in den Mittelpunkt des Interesses zu stellen, daß schon jetzt die Laienpropaganda unerträgliche Ausmaße anzunehmen und auch gewissenhafte zurückhaltende und streng wissenschaftliche Publikationen über dieses Thema in Mißkredit zu bringen droht. So ist es geboten, einen deutlichen Trennungsstrich gegen diese Art der Publizität zu ziehen.

Will man es als positiven Gewinn werten, daß die Massenpropaganda eine Nachprüfung in größtem Ausmaß ermöglicht, so wird dieser Gewinn schon jetzt teuer erkauft durch Gefährdung bedeutsamer Güter. Das verhältnismäßig geringste Übel hierbei ist noch die Gefahr von Enttäuschungen und Fehlschlägen. So verhängnisvoll sich solche auswirken können, so dürfen wir nicht verkennen, daß sie bis zu einem gewissen Grade in Kauf genommen werden müssen. Soll wissenschaftliche Erkenntnis fortschreiten, so darf man sich auch durch Fehlschläge nicht entmutigen lassen. Ich bin mir bewußt, daß übergroße Bedenklichkeit und Überspitzung der wissenschaftlichen Kritik leicht zum Hemmnis des Fortschrittes werden kann.

Aber Smulders hat zweifellos das zulässige Maß von Optimismus überschritten, wenn er die schwierigsten Fragen so darstellt, als gäbe es keine Schwierigkeiten und Probleme mehr. Für ihn gibt es nur glatt aufgehende Rechnungen; komplizierende Probleme werden einfach ignoriert und existieren nicht für ihn.

Die Pflicht gebietet, auszusprechen, daß wir gerade als katholische Gelehrte und verantwortliche sachverständige Ratgeber der Theologie besonders strenge Anforderungen an die Zuverlässigkeit und Akribie aller unserer wissenschaftlichen Äußerungen zu stellen haben. Der Enthusiasmus über neue Forschungen darf nicht dazu verleiten, die Sicherheit der Ergebnisse zu überschätzen, die Problematik zu unterschätzen.

Aber die ganze Tragweite der Verschiedenheit unserer Auffassungen offenbart sich erst, wenn man die Auswirkungen der Smulders'schen Lehre in voller Schärfe erkennt.

Smulders erhebt gegen meine Darstellung den Vorwurf nicht nur der Unwissenschaftlichkeit — den ich im Vorstehenden glaube widerlegt zu haben — sondern auch den der praktischen Unbrauchbarkeit. Er begründet dies damit, daß meine Darstellung doch nicht geeignet sei, den Eheleuten die volle und absolute Sicherheit zu geben, die sie zu ihrer Beruhigung brauchen; sie kämen auf diese Weise doch nicht aus der unaufhörlichen Angst vor einer neuen Schwangerschaft heraus, die ihnen schließlich die Ehe zur Hölle machen müsse und sie erst recht den neomalthusianischen Praktiken in die Arme treibe. Zudem sei die Zahl der als konzeptionssicher bezeichneten Tage viel zu gering und wertlos für Ehegatten mit normalem Sexualtrieb.

Diese Argumente werden zweifellos manches Bestechende für die Laien haben. Smulders gibt ja nahezu den größten Teil des Zyklus für die Kohabitation frei und legt nur eine ganz geringfügige Karenzzeit auf, die praktisch kaum mehr ein Opfer bedeutet.

Besonders einleuchtend mag es erscheinen, wenn Smulders ausführt:

Jede länger dauernde Enthaltung ist durchaus keine Bagatelle, sondern ein so differenter Eingriff in die Ehe, daß es nicht zu verantworten ist, auch nur einen Tag länger als unbedingt nötig Enthaltung zu fordern; wer dies tue, handle ähnlich, wie ein Arzt, der unnötigerweise die Dosis starkwirkender Arzneien überschreitet. — Aber er übersieht, daß man diesen Satz auch umkehren kann: Es ist nicht zu verantworten, auch nur einen Tag mehr als konzeptionssicher hinzustellen und für den Verkehr freizugeben, als die Dauer des Konzeptionsminimums nach übereinstimmenden Feststellungen gesichert ist. Denn hier ist die „Überschreitung der Maximaldosis" folgenschwerer als im ersten Falle. — Dort nur eine — gewiß beklagenswerte und nicht gering zu achtende — Einschränkung der ehelichen Freuden — hier aber die Möglichkeit, durch einen Fehlschlag das anvertraute Leben und die Gesundheit der Frauen im Falle einer ernstlich unratsamen Schwangerschaft in Gefahr zu bringen.

In dieser Frage zeigt sich ein tiefgehender Unterschied der Auffassungsweise. Smulders kommt über die rein individualistische Auffassung nicht hinaus. Wohl hat der Arzt, dem Gesundheit und Wohl seiner Patienten anvertraut ist, das Recht und die Pflicht, alle erlaubten Mittel anzuwenden, um ernste Gefahren für das persönliche Wohl ab-

zuwenden. Aber er darf nie vergessen, daß es gerade in den Fragen des Ehe- und Sexuallebens noch andere — und vielleicht noch höhere Werte gibt, die er nicht gefährden darf. Und hier muß allen Ernstes darauf hingewiesen werden, daß die Methode von Smulders — mehr noch durch die Art seiner Propaganda als durch die scheinbar absolute Berechenbarkeit der Lebensvorgänge die Gefahr eines allgemeinen Mißbrauches in sich schließt. Sie kann leicht zur Massenanwendung führen und gerade auf diese Weise die neomalthusianische Gesinnung noch verhängnisvoller verbreiten helfen als irgend ein anderes Präventivmittel. Auf diese Weise besteht die Gefahr, daß sie sich bevölkerungspolitisch sehr ernst auswirkt, die Sexualmoral und die Ehegesinnung zerrüttet, den Kinderreichtum und die Festigkeit der Familie zerstört. Wenn man die Fragen nicht bloß als individualistischer Arzt, sondern zugleich mit den Augen des Sozialhygienikers betrachtet, ergibt sich ein ganz anderes Bild und die reine Freude an Errungenschaften der Wissenschaft wird getrübt, wenn das ihr Ergebnis sein sollte.

Unter diesen Gesichtspunkten, denen die Erhaltung einer festgefügten Sexualmoral, die Förderung kinderreicher Familien noch wichtiger erscheint als das Einzelschicksal, möchte ich gerade in den Opfern und Schwierigkeiten der Anwendung, die im Gegensatze zu Smulders meine Methode von den Eheleuten verlangt, ihre hohe praktische Bedeutung erblicken. Denn gerade in der Ablehnung einer hundertprozentigen Gewissheit in der Anerkennung der Tatsache, daß die Lebensprobleme im Letzten der rationalistischen Berechnung durch Menschenwitz widerstreben, liegen besondere Werte. Gewiß bleibt dadurch die Anwendung der Methode auf solche Eheleute beschränkt, die von vornherein dazu bereit sind, wie ich bereits an anderen Stellen ausführte, demütig die letzte Entscheidung einer höheren Macht zu überlassen. Sie erfordert eben katholische Ehegesinnung, nicht, wie die Methode von Smulders eine rein individualistische und neomalthusianische. Meine Methode wird zu hemmungslosem Mißbrauch und empfindlicher Geburteneinschränkung niemals führen können; stets werden bei ihr wirklich bloß ernste Gründe vorliegen müssen, wenn man sich zu ihrer Anwendung entschließen will.

Wenn Smulders meint, daß gerade dadurch die Eheleute den neomalthusianischen Praktiken in die Arme getrieben werden, so ist das eine Verkennung von Ursache und Wirkung. Wo dies wirklich vorkommen sollte, so liegt dies nicht an meiner Methode, sondern an der von Haus aus vorhandenen anderen seelischen Einstellung der Eheleute.

Wenn man diese Zusammenhänge ernstlich erwägt, so kann man sich auch der Erkenntnis nicht verschließen, daß die Smulders'sche Propaganda, die es den Eheleuten so leicht machen will, auch die Kirche vor eine neue Situation stellt, die ihr nicht gleichgültig sein kann und die u. U. die Moraltheologie zu einer Revision ihrer bisherigen Haltung in der Frage der „Fakultativen Sterilität" nötigt. Nicht in dem Sinne, daß die Kirche nunmehr grundsätzlich anders entscheiden wird, denn die bisherigen Äußerungen des höchsten kirchlichen Lehramts wie der maßgebenden Moraltheologen sind so durchdacht, daß auch der Mißbrauch nicht zu einer Verurteilung des richtigen Gebrauches Veranlassung geben kann[14]. Aber strenger als bisher wird voraussichtlich die kirchliche Praxis genötigt sein, in jedem Einzelfalle zu prüfen, ob auch wirklich die Voraussetzungen zutreffen, unter denen die Anwendung des Verfahrens nicht zu beanstanden ist. Denn nach wie vor vermögen nur ernste und schwerwiegende Gründe den Wunsch nach Kinderlosigkeit zu rechtfertigen, sofern dieser Zweck auch durch ein einwandfreies Mittel erreicht werden kann. Unmöglich, daß die Voraussetzung einer „iusta causa" immer zutrifft bei einer Verallgemeinerung, die das Verfahren zur Massenerscheinung macht. — Schon jetzt glaube ich sagen zu können, daß durch die bisherige Propaganda stellenweise sehr unerfreuliche Verwirrung entstanden ist und manche Kreise irre geführt worden sind an dem, was sie bisher als festes Fundament geschützt glaubten. Sozialhygienisch, bevölkerungspolitisch und sittlich gleich verheerend sind die Wirkungen einer solchen Propaganda. Darum muß auch eine Sozialhygiene, die wahre Kulturhygiene sein will, hiergegen ihre Stimme erheben.

Die berechtigte Anwendung der „Fakultativen Sterilität" muß sich frei halten von den geschilderten Fehlern nach beiden Richtungen hin. Diesen Anforderungen glaubt Verf. durch seine Modifikation der Capellmann'schen Methode in vollem Umfange zu entsprechen.

Der strenge Maßstab wissenschaftlicher Kritik bleibt so gleichzeitig der beste Schutz vor den unerfreulichen Auswirkungen der Laienpropaganda und der Popularisierung. Im Geiste dieser Wissenschaftlichkeit bleiben wir uns der Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens bewußt und bewahren die Ehrfurcht vor dem großen Mysterium des Lebens.

---

[14] Vgl. neben der Enzyklika „Casti connubii" die klaren Ausführungen von F. Hürth S. J. „De sterilitate physiologica" (Nouvelle Revue Theologique, Sept./Oct. 1931, Tournai).

MITTEILUNGEN

DER HEILIGE JOHANNES VON NEPOMUK.

Von Prof. Dr. Matthias Schuler, Trier.

Der in der ganzen katholischen Welt als Märtyrer des Beichtgeheimnisses bekannte und vielerorts am 16. Mai durch ein eigenes Fest verehrte heilige Johannes von Nepomuk ist gerade in seinem Heimatlande Böhmen nach dem Weltkriege Gegenstand heftigster Bekämpfung geworden. Hunderte von seinen Standbildern auf Brücken und öffentlichen Plätzen wurden gestürzt; am 3. April 1925 hat die Nationalversammlung in Prag sein Fest aus dem Kalender der tschechoslowakischen Republik gestrichen und dafür den 6. Juli, den Todestag Hussens, als staatlichen Gedenktag eingeführt. Früher schon war von einzelnen Historikern sogar die Existenz des Heiligen in Zweifel gezogen und seine Person in das Reich der Legenden verwiesen worden als eine Erfindung blinden Glaubenseifers und fanatischen Ketzerhasses aus dem finsteren Zeitalter der Gegenreformation, um durch ihn im tschechischen Volke die Verehrung seines Lieblings, „des Märtyrer von Konstanz" zu ersticken.

Demgegenüber hat das katholische Böhmen im Jahre 1929 die Wiederkehr des 200. Gedenktages der 1729 erfolgten Kanonisation des Heiligen zum Anlaß genommen, seine Verehrung zu verteidigen und neu zu beleben. Zu diesem Zwecke erschien damals u. a. auch die Schrift: Der heilige Johannes von Nepomuk. I. Denkschrift zur Feier des dritten fünfzigjährigen Jubiläums (1879) seiner Heiligsprechung von weiland Dr. Anton Ludwig Frind (Bischof von Leitmeritz, damals Domkapitular zu St. Veit in Prag). II. Ergänzung und kritischer Anhang aus Anlaß der zweihundertjährigen Feier seiner Heiligsprechung von Dr. Wenzel Anton Frind, Weihbischof und Dompropst in Prag. 1929. Verlag von Ambr. Opitz, Warnsdorf. Bei der Besprechung dieser Schrift habe ich (P. b. 40, 1929, S. 312) geschrieben: „Abgesehen von dieser" — auch hier oben erwähnten — „Opposition ist die Person, das Martyrium und die Kanonisation dieses Heiligen aber auch von rein historisch-kritischem Standpunkte aus viel umstritten. Merkwürdige Umstände der Überlieferung ließen aus der einen Persönlichkeit zwei Personen werden, und auch die Kanonisationsakten scheinen diese Auffassung zu vertreten." Hatte schon die Schrift der beiden Frind viele der fraglichen Punkte aufzuklären gewußt, so trifft das noch mehr zu für eine 1931 herausgekommene kurze Lebensbeschreibung: St. Johannes von Nepomuk von Joseph Weißkopf. Wien 1931. Reinhold-Verlag (Kleine historische Monographien. 30.). Weißkopf hatte bereits 1926 in der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift, Jahrgang 79, mehrere Artikel über J. v. N. geschrieben. Nun fand sich im Nachlaß des kürzlich verstorbenen erzbischöfl. Konsistorialrats Alfons Zak, Ord. Praem., eine, die Artikel der Linzer Quartalschrift vielfach heranziehende Arbeit über J. v. N. vor, deren Herausgabe im Reinhold-Verlag

Weißkopf besorgte. Unter Wahrung des allgemeinen Aufbaues der ursprünglichen Arbeit hat Weißkopf aus den Quellen ein der geschichtlichen Wahrheit entsprechendes Lebensbild des Heiligen zu zeichnen versucht; er konnte sich dabei stützen auf die Forschungen seines Lehrers, des verstorbenen Professors der Kirchengeschichte an der tschechischen Universität in Prag, Dr. Franz Sk-ejskal, der 1921/22 das umfassendste und gründlichste Werk über diesen Gegenstand in tschechischer Sprache geschrieben hat. Im wesentlichen an der Hand der beiden Schriften von Frind und Weißkopf (in folgenden zitiert mit Fr. und W.) soll hier über den Heiligen und die ihn betreffenden Fragen berichtet werden.

1. Leben, Tod und Grab des Heiligen.

Der hl. Johannes von Nepomuk dürfte zwischen 1340/50 in dem südböhmischen Städtchen Pomuk (in jüngerer Form Nepomuk) geboren sein als der Sohn eines Welflin (Wölflein), der wahrscheinlich mit einem aus dem Formelbuch des Zisterzienserstiftes Ossek für die Jahre 1355/67 nachgewiesenen Richter Wolflin in Pomuk identisch ist. Das Städtchen Pomuk gehörte dem im Jahre 1140 gegründeten Zisterzienserkloster gleichen Namens, das etwa 2½ km von der Stadt entfernt am Fuße des sogenannten Grünberges lag. Schon die Namensform Welflin, ferner die Tatsache, daß gerade um die Zisterzienserklöster Böhmens deutsche Ansiedlungen sich bildeten, und auch der Umstand, daß Johannes später die hauptsächlich von deutschen Kaufleuten der Prager Neustadt besuchte Pfarrei St. Gallus in der Altstadt übernahm, machen es wahrscheinlich, daß Johannes, wenigstens seiner väterlichen Abstammung nach ein Deutscher war. Über die Kindheit und Jugendzeit wissen wir nichts (W. 12—14, 179).

Das älteste geschichtliche Zeugnis über J. v. N. ist eine Urkunde vom 5. November 1370; darin nennt er sich selbst „des weiland Welflin (Sohn), Kleriker der Prager Diözese, kraft kaiserlicher Autorität öffentlicher Notar, Tisch- und Hausgenosse des Erzbischofs von Prag“ (W. 14—17). Erzbischof war damals Ocko von Vlasim (1364/79); als dieser 1378 zum Kardinal erhoben wurde, folgte ihm sein Neffe Johannes II. von Jenzenstein (1379/96; † 17. Juni 1400 in Rom). Johannes v. N. hat zeitlebens den Familien der genannten Erzbischöfe nahe gestanden. Zu Anfang 1377 ist er Protonotar, also der Vorsteher der erzbischöflichen Kanzlei, und als solcher bis zum 10. Dezember 1380 bezeugt (W. 18/19). Im Jahre 1380 muß er die Priesterweihe empfangen haben; denn am 6. September d. J. erscheint er als Altarist in der Kapelle der hhl. Erhard und Ottilia in der Prager Domkirche. Die Verleihung dieses Altares war ein Recht der Familie von Jenzenstein; schon 1374 hatte J. v. N. auf die Fürsprache des Erzbischofs Ocko vom Apostolischen Stuhle nach damaliger Sitte eine Anwartschaft auf eine geistliche Pfründe erhalten. Im Jahre 1380 wurde Johannes auch Pfarrer von St. Gallus, wahrscheinlich gegen Verzicht auf die vorgenannte Altaristenpfründe (W. 19/27, 185). Als Pleban (Pfarrer) von St. Gallus erlangte er i. J. 1381 an der Prager Universität die Würde eines Bakkalaureus — also nicht Licentiatus (wie Fr. 31) — im Kirchenrecht (W. 27, 185). Zur Fortsetzung seiner kanonistischen Studien und wohl auch zur Betreuung mehrerer studierender Anverwandten des Erzbischofs

bezog er mit diesen 1381 oder 1382 die Universität Padua, wo er im Oktober 1387 zum decretorum doctor promovierte (W. 27/32). Die Promotion wurde im selben Jahre auch von der Prager Universität zur Kenntnis genommen und eingetragen; dabei wird Johannes genannt Kanonikus von St. Aegidius, einem Kollegiatstift in der Prager Altstadt. Das Kanonikat, dessen Verleihung dem Erzbischof zustand, war ein neuer Beweis von dessen Gunst. Zwei Jahre später gab dieser ihm ein noch leuchtenderes Zeichen seines besonderen Vertrauens, indem er ihn um die Mitte September 1389 zu seinem Generalvikar ernannte. Am 1. Oktober 1389 nennt Johannes sich auch Kanonikus der Kirche am Wyschehrad; er war also auch Mitglied dieses vornehmsten Stiftskapitels im ganzen Lande geworden und blieb es bis zu seinem Tode. Die Pfarrei St. Gallus vertauschte er am 26. August 1390 mit dem Saazer Archidiakonat in der Prager Kirche; auf das Kanonikat bei St. Aegidius hatte er vor Eintritt in das Stiftskapitel am Wyschehrad verzichtet (W. 32/43). Andere Pfründen und Ämter als die vorgenannten lassen sich für J. v. N. nicht belegen. Gewiß machen spätere Nachrichten, wie wir noch sehen werden, ihn u. a. auch zum Prager Domherrn und sogar zum Domdechanten. Aber, auch ohne wirklicher Domherr zu sein, konnte er wegen seines Archidiakonates und wegen seines Grabes im Dome der Nachwelt leicht als solcher erscheinen. Die Archidiakone gehörten in gewissem Sinne zur Domgeistlichkeit und nannten sich Archidiakone am Prager Dome. Sie waren meist auch wirkliche Domherren; und wenn sie es nicht waren, saßen sie beim feierlichen Gottesdienste doch unmittelbar hinter diesen und hatten wie diese das Recht der weißen Infel (Fr. 36/37; W. 45, 187/88). Außerdem war Johannes auch in der Prager Domkirche begraben worden, weil die Kirche am Wyschehrad eben nach einer Feuersbrunst neu aufgebaut wurde (W. 187 Anm. 40).

Von dem Wirken des Johannes v. N. als Pfarrer von St. Gallus haben wir nur drei urkundliche Spuren, die den Schluß zulassen, daß er sein Amt gewissenhaft und klug — im übrigen aber wohl meist durch einen Stellvertreter — verwaltet hat (W. 43/44). Über seine Amtstätigkeit als Archidiakon wissen wir so gut wie nichts (W. 44/47). Dagegen zeigen die glücklicherweise in großer Zahl erhaltenen Akten und Bücher der erzbischöflichen Kanzlei aus seiner Zeit ihn fast auf jeder Seite in der Ausübung der verschiedenartigsten Obliegenheiten seines Amtes als Generalvikar. Eine solche Amtshandlung sollte auch der Anlaß werden zu einem Streit zwischen Erzbischof und König Wenzel von Böhmen, auf dessen Höhepunkt J. v. N. sein Leben lassen mußte (W. 61/63).

Es war eine ungemein schwierige Zeit, in welcher J. v. N. als Vertreter des Erzbischofs in der Leitung der Erzdiözese Prag zu wirken berufen war. Die abendländische Kirche war seit 1378 durch das große Schisma in zwei Lager zerrissen. Und die Kirche Böhmens litt noch an besonderen schlimmen Übelständen (W. 49/51, 59/61). Der Erzbischof Johann von Jenzenstein (1379/96) — nicht erst nach einer Wendung vom „lebensfreudigen Hofmann“ zum „überstrengen eifernden Priester“, sondern zeitlebens ein ernster, weltlichem Treiben abholder Mann (Fr. 29/30; W. 57) — stand anfangs bei König Wenzel IV. in Gunst und wurde 1380 Kanzler des Königs. Aber schon 1384 wurde er

infolge einer Entfremdung zwischen beiden des Kanzleramtes enthoben; und seither kam es oft zu Streitigkeiten zwischen Erzbischof und König. Es ist unrecht, die Schuld daran einseitig bei dem Erzbischof zu suchen, der durchweg nur die Rechte der Kirche zu verteidigen suchte. Zudem ist allgemein bekannt, daß der König Wenzel sich zeitweilig seinen Leidenschaften der Trunksucht, des Jähzornes, der Jagdlust und wohl auch der Liederlichkeit überließ; kein Wunder also, wenn der Erzbischof mit ihm in Schwierigkeiten kam. Ob und inwieweit der Generalvikar auf die Entscheidungen des Erzbischofs und die ganze kirchenpolitische Entwicklung Einfluß ausgeübt hat, läßt sich aus den Quellen nicht ersehen. Was sich feststellen läßt, ist die tägliche Kleinarbeit des ersten geistlichen Beamten des Erzbischofs und des Vorstehers des erzbischöflichen geistlichen Gerichtes (W. 51/63).

Wie kam es nun zu dem gewaltsamen Tode unseres Heiligen? Darüber haben wir einen sozusagen amtlichen, wenn auch einseitigen Bericht in der bereits wenige Wochen nach dem Tode des Heiligen verfaßten (Fr. 38; W. 119) Klageschrift, die der Erzbischof Johann von Jenzenstein gegen die Übergriffe des Königs Wenzel nach Rom gerichtet hat (Fr. 38/39, 137/40; W. 69/80, 199/202). Nach diesem Bericht war der König höchst erzürnt gegen die erzbischöflichen Vikare wegen einiger Amtshandlungen derselben, und es verlautete, daß er sich an ihnen rächen wolle. Aus Furcht davor flohen die Vikare zu dem Erzbischof in die feste Stadt Raudnitz a. d. Elbe. Das muß um den 15. März 1393 geschehen sein; denn vom 14. März ist die letzte Amtshandlung des J. v. N. in den Akten datiert. Auf Verlangen des Königs kam der Erzbischof mit seiner Begleitung nach Prag, trotzdem dieser in einem wenig einladenden Brieflein den Erzbischof selbst mit eventueller Ertränkung bedroht hatte. Es fanden zunächst Aussöhnungsverhandlungen statt, und schon am nächsten Tage konnten beide Parteien darüber einen Vertrag abschließen, dem nur noch die Zustimmung und Unterschrift des Königs fehlte. Diese sollte am nächsten Tage bei einer persönlichen Zusammenkunft des Erzbischofs mit dem König gegeben werden. Der Erzbischof erschien mit seinem Offizial Nikolaus Puchnik, seinem Generalvikar Johannes von Pomuk, dem Kanonikus und Propst von Meißen, Wenzeslaus, und seinem Hofmeister, dem Ritter Nyepr. Es kam aber ganz anders, als man erwartet hatte. Der König, der nach einer vielleicht nicht ganz grundlosen Vermutung des tschechischen Historikers W. W. Tomek bereits stark dem Weine zugesprochen hatte, geriet bei dem Anblick des Erzbischofs und seiner Begleitung in maßlosen Zorn, zerriß den Vertrag und fuhr den Erzbischof an: „Du bannst ohne mein Vorwissen meine Beamten; du hast den Abt von Kladrau bestätigt; du schwärzest meinen Unterkämmerer als Ketzer und Irrlehrer an.... Merk dir's, das soll dir teuer zu stehen kommen und auch den deinen!" Dann gab er Befehl, alle gefangen zu nehmen, und, mit dem Finger auf einzelne zeigend, drohte er: „Dich und dich werde ich ertränken lassen" (W. 74/76). Als der Erzbischof jetzt, um den König zu beschwichtigen, das Knie vor ihm beugte, erwiderte der König dies mit einer gleichen Kniebeugung und ließ dann, während der Erzbischof durch das mutige Eingreifen seiner Leibwache der drohenden Gefangennahme entging, die Räte

des Bischofs in das Kapitelhaus der Prager Kirche bringen. Hier schlug der König persönlich den Domdechanten Bohuslaus mit dem Degenknopf so heftig auf den Kopf, daß viel Blut floß. Die Gefangenen aber wurden in das Richthaus gebracht. Am späten Nachmittag oder Abend (sero autem facto) ließ der König unter Schonung des Propstes von Meißen und des Hofmeisters Nyepr den Generalvikar und den Offizial foltern und mit Fackeln brennen. Hierauf gab er Befehl, sie zu ertränken; und sie wären auch — immer nach der Klageschrift des Erzbischofs — sicherlich alle ertränkt worden, wenn sie nicht das eidliche Versprechen abgelegt hätten, über das Geschehene zu schweigen. Auch mußten sie schwören, soweit dem Erzbischof bekannt war, „gegen den Erzbischof zu stehen". Jene ließen sich, „wie es heißt", zu diesem Eidschwur bereit finden und darüber eine öffentliche Urkunde ausstellen, und so wurden sie freigelassen. Nur der Generalvikar, der ehrw. Dr. Johannes, wurde nach einem grausamen Martyrium, wobei ihm eine Seite des Körpers ganz verbrannt war, so daß er nicht weiter mehr am Leben hätte bleiben können, offen durch die Straßen und über die Plätze der Stadt geschleppt; man hatte ihm die Hände auf den Rücken und die Füße gegen das Haupt zu nach Art eines Rades zusammengeschnürt und hielt mit einem hölzernen Knebel seinen Mund gewaltsam offen. Dann wurde er etwa um die dritte Nachtstunde von der Prager Brücke in den Fluß gestürzt und ertränkt (W. 76/80). Der Erzbischof war mittlerweile entkommen und flüchtete in die dichten Wälder des Erzgebirges auf die Burg Geiersberg. Hier erhielt er Kunde von dem Schicksal seines Generalvikars; und bald kamen dorthin auch Abgesandte des Königs, ein Vertrauter desselben und zwei Prager Domherren, die dem Erzbischof die Reue des Königs ausdrücken und ihn auffordern sollten, zur Wiederaufnahme der Verhandlungen nach Prag zurückzukehren. Tatsächlich traf der Erzbischof am 29. März 1393, am Tage vor Palmsonntag, wieder in Prag ein (W. 81/83). Die grausame Tat an J. v. N. war geschehen am Donnerstag, dem 20. März 1393, am Vorabend von St. Benedikt, abends gegen 9 Uhr.

Dieses Datum ist ausdrücklich und gleichzeitig bezeugt. Aus den im vorstehenden schon angegebenen Daten ergibt sich, daß der Tod des J. v. N. zwischen dem 14. und dem 29. März liegen muß. In den Protokollen des erzbischöflichen Gerichtes, in denen der Heilige noch am 11. März 1393 als Gerichtsvorsteher genannt ist, folgt unmittelbar darauf die Eintragung über die nächste Gerichtsverhandlung unter Angabe des Datums von Montag nach dem Sonntag Judica (dieser Sonntag fiel 1393 auf den 23. März). Die Verhandlung fand also statt am 24. März. Dieselbe Hand, die das Protokoll schrieb, hat dazu am Rande beigefügt: „Nikolaus Puchnik Vicarius etc." und „Jo. P. die XX. diem suum clausit extremum, cuius anima requiescat in pace". Also: Jo. P. hat am 20. seinen letzten Lebenstag beschlossen, und seine Seele möge ruhen in Frieden. Daß dieser Jo. P. niemand anders ist als der Generalvikar Johannes von Pomuk, der bis dahin so oft als Gerichtsvorsitzender fungiert hatte, ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhange und bedarf keines weiteren Beweises. Der neue Vorsteher des erzbischöflichen Gerichtes und

Generalvikar ist der frühere Offizial Nikolaus Puchnik, der vier Tage vorher zugleich mit J. v. N. ergriffen und gefoltert und dann wieder freigelassen worden war. Man ersieht hieraus auch, das der Offizial nicht so grausam zugerichtet worden war wie der Generalvikar; und ferner, daß es mit dem eidlichen Versprechen, „gegen den Erzbischof zu stehen", seine Bedenken hat, da der Offizial ja schon nach vier Tagen wieder in dessen Diensten amtlich tätig ist (Fr. 39/40; W. 83/84). Der Monatstag des Martyriums ist auch durch eine Reihe weiterer Zeugnisse festgestellt. Wir wissen aus dem Jahre 1396 von Stiftungen durch Vermittlung des genannten Nikolaus Puchnik zum Zwecke eines am 20. März zu feiernden Jahrgedächtnisses für den Dr. der Dekrete Joh. Pomuk, Saazer Archidiakon (Fr. 41, 60/61). In einem, etwa aus dem Jahre 1416 stammenden Jahresgedächtnisverzeichnisse der Prager Domkirche (Ordo commendarum) heißt es: „An der Vigil (Vortag) von St. Benedikt wird das Jahresgedächtnis abgehalten für Johanko Pomuk, den König Wenzel ertränken ließ.... Die Absolution findet statt vor dem Altare des hl. Klemens, wo der Marmorstein liegt, in dem eingemeißelt ist: Johannes Pomuk, (wo jetzt das Eisengitter ist im Chorumgange)." Die eingeklammerten Worte sind ein Zusatz von späterer Hand um oder nach 1450 (Fr. 40/41; W. 85/86, 124). Diese letzte Nachricht ist besonders wertvoll, weil sie sowohl den Tag des Jahrgedächtnisses angibt als auch die Grabstätte genau bezeichnet, über welcher nach der Sitte der Prager Domkirche (Fr. 60; W. 122/23) die Absolution vorzunehmen war. Der Klemensaltar wurde 1420 im Hussitensturm vernichtet, aber das Johannesgrab blieb in Ehren (Fr. 74/75). 1502 wurde der Altar wieder errichtet, „vor dem der selige Mann, der Priester Janym (Deminutiv zu Johann) von Pomuk liegt, hinter dem eisernen Gitter" (W. 123/24). An diesem Gitter ließ der Domdechant Wenzel von Wolfenburg (1534/48) eine Inschrift zu Ehren des Heiligen anbringen, die uns noch beschäftigen wird (W. 124/25, 217). Unter Kaiser Rudolf II. (1576 bis 1612) wurde ein zweites höheres Gitter angebracht; und im Jahre 1692 errichtete der damalige Prager Domherr und spätere Bischof von Königgrätz, Tobias Johannes Becker, über dem Grabe ein Marmordenkmal, ohne daß man jedoch die beiden eisernen Gitter entfernte. Das geschah erst, als man im Jahre 1719 im Seligsprechungsprozeß daranging, das Grab zu eröffnen, um es auf seinen Inhalt zu untersuchen (W. 127, 144/45).

Der an dieser Stätte beigesetzte Martyrer wurde am 13. Mai 1721 selig und am 19. März 1729 heilig gesprochen. Nach dem Gesagten kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daß der von der Kirche kanonisierte Heilige J. v. N. kein anderer ist als der am 20. März 1393 ertränkte erzbischöfliche Generalvikar und Saazer Archidiakon, der in der Prager Domkirche an der von jeher bekannten Stelle begraben lag.

2. Welches ist nun die eigentliche Ursache des Martyriums unseres Heiligen?

Nach der Klageschrift des Erzbischofs gegen König Wenzel war dieser über einige Amtshandlungen des Erzbischofs bzw. seiner Vikare erbost. Bei der persönlichen Begegnung hatte der König dem Erzbischof vorgeworfen: Du bannst ohne mein Vorwissen meine Beamten, du hast den

Abt von Kladrau bestätigt; du schwärzest meinen Unterkämmerer an als Ketzer und Irrlehrer (Fr. 63; W. 75). Uns interessiert hier besonders die tatsächlich am 10. März 1393 durch J. v. N. im Auftrage des Erzbischofs vollzogene Bestätigung eines neuen Abtes von Kladrau. Nach den in der Bestätigungsurkunde erzählten Vorgängen (W. 98/104, 225/28) ist die des öfteren vertretene Meinung, als ob die Wahlbestätigung des neuen Abtes beschleunigt und förmlich beim Totenbette des eben erst hochbetagt verstorbenen Vorgängers vollzogen worden sei, abzuweisen (W. 98/99). Es ging alles ordnungs- und fristengemäß vonstatten (W. 99/103). Aber der König hatte den Plan, das genannte südböhmische Kloster zur Dotation eines neuen Bistums zu verwenden, freilich, wie es scheint, nicht aus kirchlichen Interessen, sondern um einen Hofgeistlichen zu versorgen (Fr. 64/65; W. 97). Noch liegt ein päpstlicher Auftrag vom 1. November 1393 vor, ein dahingehendes Gesuch des Königs zu prüfen und darüber zu berichten (W. 97/98, 104). Ob der Erzbischof und der Generalvikar von dem Plane des Königs wußten, läßt sich nicht entscheiden; auch wenn sie davon wußten, konnten sie gute Gründe haben, ihm entgegenzuwirken (Fr. 64/65; W. 103/04). Daß die Bestätigung des Abtes den König erbittert hat, zeigen seine Worte gegen den Erzbischof. Nun sagen spätere Nachrichten, gerade diese Bestätigung des Abtes von Kladrau sei der Grund für die Ertränkung des Generalvikars gewesen. Was ist davon zu halten? Die ersten Nachrichten über das Ereignis geben über den Beweggrund dazu keinen Aufschluß. Das gilt zunächst von der Klageschrift des Erzbischofs. Wohl geht aus ihr hervor, daß die Wut des Königs sich besonders gegen den Generalvikar gerichtet hat. Während der Offizial Puchnik bereits nach vier Tagen wieder Dienst tun kann, wird der Generalvikar, und zwar auch durch den König persönlich, so zugerichtet, daß er nicht länger mehr hätte leben können; während die anderen durch einen Eid wenigstens ihr Leben retten können, ist bezüglich des Generalvikars von einem Angebot oder Verlangen oder einer Verweigerung des Eides überhaupt keine Rede. Man kann doch unmöglich glauben, daß die furchtbare Zurichtung desselben in der Folterkammer allein der Grund gewesen sei, ihn einfach, um mit ihm zu Ende zu kommen, in die Moldau zu werfen (W. 92/93). Über den Grund der besonderen Wut gegen J. v. N. erfahren wir aus der Klageschrift nichts. Wenn spätere Quellen die Bestätigung des Abtes als Grund anführen, so dürften Frind und Weißkopf recht haben, wenn sie sagen, diese Amtshandlung habe wohl den Frieden zwischen König und Erzbischof stören, für sich allein genommen aber doch kaum einen genügenden Grund dafür bieten können, daß der König eigenhändig den Generalvikar grausamer behandelte als die andern und ihn allein ertränkte. Die Bestätigung des Abtes bildete für den König doch kein unüberwindliches Hindernis, wenn er seinen Plan unbedingt durchführen wollte. Die Tat des Königs würde viel verständlicher, wenn er zur besonderen Wut gegen den Generalvikar noch einen anderen und persönlicheren Beweggrund gehabt hätte, über den er dann den Beteiligten etwa auch Stillschweigen auf die Seele gebunden hätte (Fr. 65/66, 136/42; W. 105/06). Was der Erzbischof über den Eid zu berichten weiß, ist nicht ganz klar. Er erzählt zwar die Erpressung des Eides und die Frei-

lassung der anderen vor der Ertränkung des Generalvikars, was aber eine umgekehrte Folge der Tatsachen nicht ausschließt. Im Summarium der Klageschrift (W. 201/02) erscheint die Ertränkung des Generalvikars im engeren Zusammenhang (als in der Klageschrift selbst) mit der erst spät einsetzenden gemeinsamen Tortur des Offizials und Generalvikars. Weißkopf glaubt, daß der König erst nach Ertränkung des Generalvikars, wieder nüchtern geworden und die Folgen seiner Untat bedenkend, mit den übrigen Opfern zu verhandeln begonnen und von ihnen den Eid verlangt habe. Daß der angegebene zweite Punkt des Eides — „gegen den Erzbischof zu stehen" — schon nach vier Tagen von dem Offizial durch das Gegenteil verletzt wird, spricht, wie schon oben angedeutet, gegen die Richtigkeit der Klageschrift in diesem Punkte, der aber auch schon vom Erzbischof selbst nur mit der Einschränkung „soweit mir bekannt ist" berichtet wird. Darum nimmt Weißkopf an, daß der zweite Punkt des Eides etwas anderes betraf, was der König auch verheimlichen wollte (W. 93/94, 112). Zu beachten bleibt noch, daß der Erzbischof schon seinen Generalvikar einen „heiligen Martyrer" nennt (W. 71, 119).

Der Biograph des Erzbischofs, ein Zeitgenosse des Heiligen, nennt ihn bereits „durch Gottes Gnade Martyrer und durch glänzende Wunder bestätigt" (Fr. 42; W. 119/21). Um 1415 berichtet der bayerische Augustinerchorherr Andreas von Regensburg von der Ertränkung des Johannes, eines vorzüglichen Doktors der Theologie, durch König Wenzel, „weil er gesagt haben sollte, daß nur derjenige des königlichen Namens würdig sei, der sein Reich gut regiere (Fr. 43; W. 206/07). Ein bis 1419 reichendes Chronicon Pragense sagt, der ehrwürdige Doktor Johanko sei ertränkt worden, „weil er den König wegen seiner Sünden getadelt hat" (Fr. 43). Ein nur bis 1411 herabreichendes Chronicon von Leipzig (in der Prager Universitätsbibliothek) sagt: „Im Jahre des Herrn 1393, am St.-Benediktus-Tage, wurde zur Nachtzeit Johanko von Nepomuk, Doktor der Dekrete, ertränkt. Im selben Jahre war der Fluß Moldau so ausgetrocknet, daß die Leute von Podskal aus nur ein kurzes Brett legten und trockenen Fußes den Fluß überschritten" (Fr. 43/44). Drei weitere Chroniken dieser Zeit berichten nur die Ertränkung, zwei davon auch die Zeit „um den Sonntag Judica" (Fr. 44). Eine Chronik aus der Zeit um 1432 berichtet die Ertränkung des berühmten Dr. Johannes, Vikars des Prager Erzbischofs und von der großen Trockenheit im selben Jahre „zum Andenken an diesen Doktor" (Fr. 45). Die sog. Goldenkroner Handschrift aus derselben Zeit erzählt: „Im Jahre 1393, am St.-Benediktus-Tage, wurde ertränkt der Dr. Johanko ... und aufgefunden am Donnerstage, am Feste der Reliquienausstellung, begraben in der Prager Kirche, glänzt durch Wunder und deshalb ist ein Gitter um das Grab gemacht (Fr. 45; W. 84, 124). Ein besonders wichtiges Zeugnis ist ferner das des Wiener Universitätsrektors Thomas Ebendorfer von Haselbach, der im Jahre 1433 als Abgesandter des Baseler Konzils im Juni nach Prag kam und bis zum 11. Juli dort blieb. Er schrieb, allerdings erst zwischen 1449/52, als charakteristisch für die Grausamkeit des Königs Wenzel: „Er (Wenzel) ließt auch den Johannes, Beichtvater seiner Gemahlin und Magister der Theologie, in die Moldau werfen, sowohl weil er gesagt hatte, daß nur

derjenige des königlichen Namens würdig sei, der gut regiere" — vgl. oben Andreas von Regensburg — „als auch, wie erzählt wird, weil er das Beichtsiegel nicht verletzen wollte" (Fr. 45/46; W. 107, 75). Um 1470 schreibt ein hussitischer Fortsetzer Pulkavas, dessen Zeugnis wegen seiner religiösen Parteistellung besonders bedeutsam ist: „Im Jahre 1393 wurde der ehrwürdige Doktor und erzbischöfliche Vicarius Johannes ertränkt unter der Prager Brücke auf Befehl des Königs, weil er gegen seinen Willen einen Abt zu Kladrau bestätigt hatte; er wurde begraben in der Prager Burg bei St. Wenzel" — der heilige Wenzel liegt im St. Veitsdom in Prag begraben — „wo sein Name in Stein eingehauen ist mit einem Kreuze, welches Kreuz bis auf den heutigen Tag niemand mit Füßen zu betreten wagt" (Fr. 46, 75). Frind verweist (S. 46/47) auf noch andere Handschriften bis 1470 herab, die ebenfalls die Ertränkung des Generalvikars zum Jahre 1393 wegen Bestätigung des Kladrauer Abtes berichten. Ich vermute, daß zu diesen auch die von Weißkopf (S. 67) besonders herangezogenen böhmischen Jahrbücher gehören, die den Hergang auch mit der Bestätigung des Abtes begründen und gleichzeitig die Austrocknung der Moldau „zum Andenken an den ertränkten Doktor" berichten. Weißkopf (S. 67, 203) gibt für die Jahrbücher keine Zeit an, der Text stimmt aber fast wörtlich mit der Fortsetzung Pulkavas um 1470 überein. Auch für die Chronik des Benes von Horovic, die das Martyrium des Generalvikars 1393 ebenfalls mit der Bestätigung des Abtes begründet, gibt Weißkopf (S. 203/04) keine nähere Zeit an. Im Jahre 1470 schreibt endlich noch Paul Zidek, 1413 in Prag geboren (W. 214), in seiner für den Böhmenkönig Podiebrad (1458/71) bestimmten Unterweisung: „Als er (Wenzel) einen bösen Verdacht gegen seine Gemahlin hatte und diese dem Magister Johann gebeichtet hatte, ist der König zu ihm gekommen, damit er ihm sage, wem sie beiwohne, und als der Dechant nichts sagen wollte, ließ er ihn ertränken. Hernach ist der Fluß vertrocknet." (Fr. 47; W. 108/09.) Wenn hier auch keine Jahreszahl beigesetzt ist, so setzt die Erwähnung der Austrocknung des Flusses das Jahr 1393 außer Zweifel.

Bis auf rund 1480 herab finden wir also zwei Begründungen des Martyriums ausgesprochen. Nach der älteren ist J. v. N. gestorben, weil er den König gerügt, seiner Sünden wegen getadelt und das Beichtgeheimnis nicht verraten hat; nach der jüngeren, die allerdings schon in der Klageschrift des Erzbischofs einen gewissen Anhalt hat, wegen der Bestätigung des Abtes von Kladrau (Fr. 66, 71; W. 106/07). Die erstere und persönlichere Begründung erklärt das Geschehnis jedenfalls viel tiefer und befriedigender als die zweite, mehr sachlich offizielle. Beide Begründungen schließen sich aber gegenseitig nicht aus, sondern können sehr gut neben einander bestehen, die eine als der tiefere Grund, die andere mehr als der letzte äußere Anlaß. Das gänzliche Schweigen des Erzbischofs über das Beichtgeheimnis ist leicht begreiflich; er wußte nichts davon oder war jedenfalls nicht in der Lage, in der Klageschrift darüber etwas unter Beweis zu stellen. Mitwisser wird Wenzel überhaupt nicht viele gehabt haben, und diese mußten zu Lebzeiten des Königs († am 16. Aug. 1419) schweigen. Der Märtyrer war tot und hat auch im Leben darüber gewiß nicht gesprochen. Über einen etwa in der Folterkammer gemachten letzten Versuch,

hinter das Beichtgeheimnis zu kommen, hat der König sicher — etwa im zweiten Punkte des Eides — den Anwesenden auch den Mund geschlossen (W. 94, 109/12).

Kann man aber dem König Wenzel ein solches sakrilegisches Ansinnen zutrauen? Der König war zweimal verheiratet. Seine erste Gemahlin Johanna starb am 31. Dezember 1386 ziemlich plötzlich, vielleicht wie ein Gerücht sagte, von dem großen Hunde des Königs, der eine Vorliebe für wilde Hunde hatte, erwürgt (W. 112, 207). Zum zweiten Male verheiratete sich der König im August 1389 mit Sophie, der Tochter des Herzogs von Bayern. Trotzdem schon am 23. Dezember 1389 die Krönungsumlage für die neue Königin ausgeschrieben wurde, fand die Krönung erst am 15. März 1400 statt. Es war zu Unstimmigkeiten in der Ehe gekommen. Der König ging oft wochenlang ohne Rücksicht auf Familien- und Königspflichten seiner ungezügelten Jagdlust nach. Mit der ehelichen Treue scheint er es nicht genau genommen zu haben; er liebte erotische Darstellungen, ließ solche in seinem Psalter und in der Heiligen Schrift anbringen und erscheint darin gelegentlich selbst in bedenklicher Gesellschaft. Daß die Königin Sophie an der Seite eines solchen Mannes sich nicht glücklich fühlte, ist wohl begreiflich; vielleicht dachte sie daran, sich von ihm zu trennen. Daß sie in ihrer heiklen Lage sich an einen vertrauenswürdigen und vor allem rechtskundigen Mann gewandt haben wird, ist sehr naheliegend; und ebenso, daß dieser Mann der Generalvikar war, der erste Vertreter des Erzbischofs, der ständig in Prag sich aufhielt und vielleicht auch wegen seiner wahrscheinlich deutschen Abstammung der Königin genehmer sein mochte. Johannes v. N. war wohl nicht der ständige Beichtvater der Königin, die an sich wahrscheinlich mit dem König gemeinsam den offiziellen Beichtvater des Königs hatte; aber er konnte doch wohl in gelegentlicher Beicht die Königin in einer Weise beraten haben, die den Zorn des Königs erregte (W. 112/18). So ist also die schon ein Menschenalter nach dem Ereignis belegte Meinung, daß die Wahrung des Beichtgeheimnisses der Grund des Martyriums sei, äußerlich und innerlich wohl begründet und überdies mit der anderen von der Bestätigung des Abtes gut vereinbar. Wie dem nun auch immer sei, Johannes v. N. verdient auf alle Fälle den Ehrennamen eines Martyrers im vollen Sinne. Er starb für treue Erfüllung seiner priesterlichen und kirchlichen Amtspflichten (W. 118/19).

3. Die zwei (?) Johannes von Nepomuk und der kanonisierte Heilige.

Alle Quellen bis 1480 kennen nur einen J. v. N., und zwar den am 20. März 1393 ertränkten und im Prager Dom an bekannter Stelle begrabenen Generalvikar. Nur ein österreichischer Chronist Hagen hatte um 1400 J. v. N. 1393 „in dem Mayen“ sterben lassen. Das Wort „Mayen“ muß ein Schreib- oder Lesefehler statt „Marzen“ sein; denn das beigefügte Jahr 1393 zeigt, daß er den Märtyrer vom 20. März d. J. meint. Die klare Sachlage wurde im Jahre 1483 verwirrt durch den Prager Domdechanten Johann von Krumau. In den Hussitenstürmen war der Prager Erzbischof Konrad von Vechta 1421 abgefallen, und danach war die Prager Kirche durch 140 Jahre (1421/1561) verwaist. Während dieser Zeit blieb das

Domkapitel katholisch und verdiente sich den Ehrennamen des „allzeit getreuen“ (W. 128/29). Aber die Domherren mußten deshalb viel Verfolgungen und Vertreibungen erleiden und vielfach auswärts residieren. So war auch der genannte Domdechant J. v. Krumau 1483 aus zehnjähriger Verbannung nach Prag zurückgekehrt. Es kam ihm nun der Gedanke, auf dem Umschlagblatt einer noch jetzt im Prager Kapitelsarchiv erhaltenen Handschrift eine Zusammenstellung dessen zu machen, was die Prager Domdechanten in den letzten Zeiten erlitten hatten. Über seine Niederschrift setzte er die Zahl 1383, offenbar als Gegenstück zu seiner letzten Notiz von 1483 über seine eigene Befreiung. Auf der folgenden Zeile steht nun: „Johannes von Pomuk, ertränkt von der Brücke“; an Stelle von „Pomuk“ stand früher „Duba“, wie durch Reagenzmittel erwiesen ist. Es war also zunächst der 1442 in aller Ruhe verstorbene Domdechant Johannes von Duba als ertränkt bezeichnet worden (Fr. 48/49). Ob der Schreiber selbst die Jahreszahl 1383, die über und nicht vor der Eintragung steht, mit der Ertränkung als das Jahr des Ereignises verbinden wollte, läßt sich nicht entscheiden. Von den Benutzern der Handschrift, die fast täglich in den Händen der Domdechanten war, wurde sie jedenfalls mit dem Tode des J. v. N. verbunden. Der Schreiber hatte seine Eintragungen offenbar ohne Quellenstudien gemacht. Von seinen Notizen über die Jahre 1383—1436 ist keine Zeile ohne Irrtum. Unseren J. v. N. macht er irrigerweise zum Domdechanten und bringt seinen Tod in eine jedenfalls verhängnisvolle Verbindung mit dem Jahre 1383. Daß er niemand anders meint als den 1393 ertränkten Generalvikar, ersieht man daraus, daß er zu 1393 nichts zu berichten weiß. Daß diese verunglückte Notiz des Dechanten Johann von Krumau in keiner Weise als eine, den bisher angeführten Quellen aus der Zeit vor 1480 entgegenstehende „Hauptquelle“ für einen 1383 ertränkten J. v. N. angesehen werden kann, dürfte jedem Einsichtigen klar sein (Fr. 48/50, 155/56; W. 207/09). Aber diese Notiz wurde wahrscheinlich — auf Grund enger Beziehungen zwischen dem Prager Domkapitel und dem Dekanat Zittau ist das annehmbar (Fr. 50) — die Quelle für die um diese Zeit entstehende Zittauer Chronik. Diese meldet zu 1383 die Ertränkung des J. v. N., des Beichtvaters der Königin, dem diese öfters gebeichtet habe und von dem der König die Beichte habe wissen wollen; sie meldet nichts von einer Ertränkung 1393 (Fr. 50/51). Um das Jahr 1530 ließ nun weiter der Domdechant Wenzel von Wolfenburg an dem Gitter des Johannesgrabes die schon oben erwähnte Inschrift anbringen. Sie besagt, daß J. v. N. Beichtvater der Königin, Bewahrer des Beichtsiegels, auf Befehl des Königs Wenzels IV. ertränkt, hier begraben liege, und schließt mit der Jahreszahl 1383 (Fr. 52/53, 156/57; W. 129/30, 209). Daß der Domdechant von Wolfenburg die Zahl 1383 dem Domdechanten von Krumau einfach nachgeschrieben hat, liegt auf der Hand. Aber von jetzt ab mußte sich allen Besuchern des Grabes der Name des hier liegenden Martyrers, Anlaß, Art und Jahr seines Martyriums so tief einprägen, daß das Jahr 1383 allmählich allgemeine Überzeugung wurde. Den nächsten verhängnisvollen Schritt tat um 1540 der böhmische Chronist Wenzel Hajek von Libotschan, der aus dem einen J. v. N. deren zwei machte. Zum Jahre 1383 berichtet er die Ertränkung des Beichtvaters der Königin, J. v. N., wegen des Beichtgeheimnisses, und zwar am

Tage nach dem Feste St. Sigismunds (1. oder 2. Mai); und er fügt bei, was wir von dem Märtyrer des Jahres 1393 wissen über den Grabstein mit dem Kreuz, den man zu betreten sich scheue, und von dem Gitter um das Grab. Er meint also offenbar den in diesem Grabe beigesetzten Generalvikar (Fr. 54/56; W. 130). Dann erzählt er zum Jahre 1393 die Ertränkung des Dr. Johannes, den er erzbischöflichen Suffragan (Weihbischof) nennt und am Tage nach dem Reliquienfeste wegen Bestätigung des Abtes von Kladrau sterben läßt (Fr. 56). Damit waren die Typen geschaffen für zwei J. v. N., die bei der Beliebtheit und der Verbreitung der Hajekschen Chronik allmählich allgemeine Anerkennung fanden. Es war zunächst der Typ des als heilig verehrten Beichtvaters und Märtyrers des Beichtsiegels vom Jahre 1383, dessen Grab man im Dom zu verehren glaubte; und dann der Typ des nicht verehrten Generalvikars oder Weihbischofs, der 1393 wegen der Abtsbestätigung ertränkt und von dessen Grab keine Rede war. Natürlich mußte der letztere immer mehr in den Hintergrund geraten, während der erstere von der Verehrung des Volkes getragen und von den folgenden Schriftstellern nach dem Geschmack der Zeit immer weiter ausgebildet und verbreitet wurde (Fr. 24/25, 157/58; W. 130/33). Wenn unter diesen Schriftstellern sich auch Jesuiten finden (Georg Plachy 1641 und Bohuslav Balbin 1680), so kommt das daher, daß der Heilige als Märtyrer des Beichtsiegels ihnen besonders zusagte und der Verehrung würdig schien. Allmählich suchte man auch den Todestag dieses ersten J. v. N. genauer zu fixieren; und anknüpfend vielleicht schon an die oben erwähnte Angabe des österreichischen Chronisten Hagen „in dem Mayen" setzte sich allmählich der 16. Mai als der gesuchte Todestag fest. So schrieb denn bereits 1668 der Prager Weihbischof Dlauhowesky ein „Leben des seligen J. v. N., der wegen Wahrung des Beichtgeheimnisses am 16. Mai 1383 ertränkt wurde" (W. 136/37). Es war nur eine Weiterführung der schon von Hajek vorgezeichneten Linien. Für die Bollandisten (III. Mai-Band 1680) hatte der Jesuit Balbin die Bearbeitung übernommen; ihm stand zwar der Zutritt zum Prager Kapitelsarchiv nicht frei, wohl aber das Manuskript des Weihbischofs Dlauhowesky, das selbst erst 1761 veröffentlicht wurde. Die Bollandisten haben natürlich auch den ersten Typ des Märtyrer-Beichtvaters vom 16. Mai 1383 dargestellt. Der zwischen 1673/1729 laufende Selig- und Heiligsprechungsprozeß stand in der geschichtlichen Frage natürlich stark unter der Autorität der Bollandisten. Der Prozeß drehte sich nach den Akten also zwar um den angeblich am 16. Mai 1383 ertränkten Beichtvater der Königin, und zwar konnte bei diesem Todesjahr nur die Königin Johanna in Betracht kommen. Diesen Martyrer von 1383 glaubte man nach Ausweis der Gitterinschrift in dem Grabe zu haben, das im Laufe des Prozesses wiederholt geöffnet wurde; und dennoch hatte man in dem Grabe den Generalvikar-Martyrer von 1393. Als das Grab am 15. April 1719 zum ersten Male geöffnet wurde, fand man nach Wegräumung des Marmorsteines aus dem 14. Jahrhundert ein Skelett, an dem nach dem Gutachten zweier anwesenden Ärzte noch nie gerührt worden war (W. 146/47, 51). Das war der Generalvikar von 1393. An der damals vorgefundenen und bis heute wunderbar erhaltenen Zunge des

Heiligen fand und hat man bis heute eine starke Bestätigung seines Martyriums um des Beichtsiegels willen (W. 148/52, 54/56).

Es war der Generalvikar; aber man glaubte oder wußte es nicht. Der fast vergessene Generalvikar-Martyrer von 1393 trat wieder mehr in den Vordergrund, als die ebenfalls vergessene Klageschrift des Erzbischofs i. J. 1752 (W. 197) in der vatikanischen Bibliothek entdeckt und 1754 nach Böhmen gebracht worden war (Fr. 23, Anm. 6). Jetzt entstand die Frage, ob der Generalvikar mit dem Beichtvater identisch sei oder nicht. Eine große Schwierigkeit bildeten die einander ausschließenden Todesdaten. Man suchte in den Akten nach einem ersten J. v. N., und man glaubte ihn in einem Prager Domherrn Johannes Licentiatus, der nur bis 1383 in den Akten vorkommt, gefunden zu haben (Fr. 23, 58). Dieser kann aber als J. v. N. nicht in Betracht kommen; denn sein Grab ist bekannt an anderer Stelle des Prager Domes und auch sein Jahrgedächtnis am 12. Mai; und er erscheint nirgends als ertränkt. Die Frage wurde noch verwickelter in dem Maße, als man einerseits mehr und mehr erkannte, daß das Grab im Prager Dom, der Mittelpunkt des Kanonisationsverfahrens, das Grab des Generalvikars von 1393 war, und man andererseits Bedenken trug — wegen der in Frage kommenden kirchlichen Autorität (Kanonisationsprozeß) — den vermeintlich am 16. Mai 1383 verstorbenen Beichtvater mit dem Generalvikar zu identifizieren. Gewisse Kreise argumentierten nicht ohne Ironie: „Der kanonisierte Heilige J. v. N. vom Jahre 1383 hat überhaupt nicht gelebt, und der nachgewiesene Martyrer-Generalvikar von 1393 ist nicht heilig gesprochen." In Wirklichkeit ist der kanonisierte heilige Beichtvater J. v. N. nicht 1383 gestorben; er ist identisch mit dem Beichtvater-Generalvikar und Martyrer vom 20. März 1393.

RÖMISCHE ERLASSE U. ENTSCHEIDUNGEN

1. Hl. Offizium.

In der Sitzung vom 17. 2. 1932 verordnete das Hl. Offizium die Aufnahme des durch seinen obszönen Inhalt bereits durch c. 1399, 9° ipso iure verbotenen Buches von Léon Daudet: Les Bacchantes. Roman contemporain. Ernest Flammarion, Editeur — in das Verzeichnis der verbotenen Bücher. (A. A. S. XXIV, 71.)

2. Instruktion der Konzilskongregation,

betr. Aufführung kirchenmusikalischer Werke beim Gottesdienst, vom 25. 2. 1932. (A. A. S. XXIV, 72—73.)

Streitigkeiten und unangenehme Auftritte, die sich stellenweise infolge Geltendmachung von Urheberrechten bei Aufführung kirchenmusikalischer Kompositionen zu liturgischen Zwecken in jüngster Zeit (vermutlich in Italien) ergaben, veranlaßten die Kongregation zu folgenden Weisungen an die Ortsordinarien:

1. Die Ordinarien sollen dafür sorgen, daß, solange Urheber- oder Verlegerrechte für die Aufführung kirchenmusikalischer Werke in der Kirche beim Gottesdienst bestehen, Kompositionen neuerer Kirchenmusik nur dann in den Kirchen aufgeführt werden, wenn Autor und Verleger schriftlich die Erklärung abgeben, daß sie diese Rechte nicht geltend machen. Es sei nicht zu befürchten, daß es bei

Beobachtung dieser Vorschrift an geeigneter Kirchenmusik fehlen werde. Denn neben dem Gregorianischen Gesang und der klassischen Polyphonie ständen genügend freie Werke zur Verfügung, und viele hervorragende Künstler und Verleger seien bereit, auf ihre Rechte zu verzichten.

2. Bei Auswahl der aufzuführenden kirchenmusikalischen Werke sollen sich die Ordinarien der Hilfe der nach Motuproprio Pius X. vom 23. November 1903 in den einzelnen Diözesen bestellten Kommission für Kirchenmusik bedienen. Gegebenenfalls möge man sich an das päpstliche Institut für Kirchenmusik in Rom wenden.

3. Instruktion der Religiosenkongregation an die Leiter der Priesterorden und -gesellschaften,

betr. Erziehung des zum Priesterstand bestimmten Ordensnachwuchses und Weiheskrutinien, vom 1. 12. 1931. (A. A. S. XXIV, 74—81.)

Im ersten Teil der Instruktion gibt die Kongregation unter Hinweis auf die Bedeutung der aszetischen und wissenschaftlichen Bildung des Priesternachwuchses in allen klerikalen Orden und Genossenschaften einige Anweisungen zur Durchführung dieser großen Aufgabe. Im zweiten Teil verordnet sie im Anschluß an die Instruktion der Sakramentenkongregation über die Berufsprüfung der Priesteramtskandidaten des Weltklerus vom 27. 12. 1930 (A. A. S. XXIII, 120—130; vgl. Pastor bonus 1931, 304—307), jedoch mit Anpassung an die besonderen Erfordernisse des klösterlichen Lebens, eigene Weiheskrutinien auch für die Kleriker in den Orden und religiösen Genossenschaften. In Zukunft haben alle für das Priestertum bestimmten Novizen vor Ablegung der zeitlichen Gelübde, die der Tonsur und den niederen Weihen unbedingt vorausgehen müssen, eine ausdrückliche, schriftliche Versicherung abzugeben, daß sie fest entschlossen sind, im Ordensstand sich dem Priestertum zu weihen. Die Obern müssen ihrerseits eine sorgfältige Untersuchung über die Eignung der Kandidaten anstellen. Vor Zulassung zum Subdiakonat ist eine erneute Prüfung den Obern zur Pflicht gemacht. Die Alumnen selbst müssen für diese Weihe ein Jurament ablegen, das dem in der genannten Instruktion für Weltkleriker vorgeschriebenen entspricht. In den Dimissorien oder Weihezeugnissen, die von den Ordensobern ausgestellt werden, ist dem weihenden Bischof anzugeben, ob die Bestimmungen dieser neuen Anweisung beobachtet wurden.

4. Entscheidungen der Romana Rota 1931. (A. A. S. XXIV, 84—100.)

Es wurden im Laufe des Jahres 1931 an der Römischen Rota durch Endurteil insgesamt 62 Rechtsstreitigkeiten entschieden. Hiervon waren 56 Eheprozesse, 4 befaßten sich mit anderen Streitgegenständen, in einem Falle erklärte sich die Rota unzuständig, in einem weiteren wurden in einer Strafsache durch Zwischenurteil entgegen der Entscheidung der zweiten Instanz weitere Erhebungen gestattet. In den 56 Eheprozessen lauteten 32 Urteile auf „non constat de nullitate matrimonii", 23 sprachen die Ungültigkeit der angefochtenen Ehe aus, in einem Falle, in einem Furchtprozeß, wurde neue Untersuchung versagt. Nach Anfechtungsgrund und Urteil ergibt sich bei den 55 Eheprozeßentscheidungen folgendes Bild, das die Aussichten der Eheprozesse überhaupt nicht übel widerspiegelt:

23 Zwang und Furcht: 13 auf Ungültigkeit — 10 Ungültigkeit nicht erwiesen;

1 Zwang und Furcht in Verbindung mit Bedingung gegen die Unauflöslichkeit der Ehe: Ungültigkeit nicht erwiesen;

4 Impotenz: 1 auf Ungültigkeit (Impotenz der Frau) — 3 Ungültigkeit nicht erwiesen (angeblich Impotenz des Mannes), jedoch einmal Erkenntnis auf Nichtvollzug der Ehe;

9 fehlender Konsens: 2 auf Ungültigkeit (einmal in Verbindung mit Klandestinität) — 7 Ungültigkeit nicht erwiesen;
7 Ausschluß des Kindersegens: 1 auf Ungültigkeit — 6 Ungültigkeit nicht erwiesen;
2 Ausschluß der Unauflöslichkeit: 1 auf Ungültigkeit (in Verbindung mit Ausschluß des Kindersegens) — 1 Ungültigkeit nicht erwiesen;
3 beigefügte Bedingung: 1 auf Ungültigkeit — Ungültigkeit nicht erwiesen;
1 Geisteskrankheit: auf Ungültigkeit;
3 beigefügte Bedingung: 1 auf Ungültigkeit — 2 Ungültigkeit nicht erwiesen;
1 Formfehler: Ungültigkeit nicht erwiesen;
1 mangelnde Vollmacht bei Stellvertretung: auf Ungültigkeit.

Fünfundzwanzig weitere bei der Rota eingebrachte, in den Acta aufgeführte Klagen oder Beschwerden fanden teils durch Aufgabe des Prozesses, Verzicht oder sonstwie ohne Endurteil, teils durch Verfügung des Gerichtshofes ihre Erledigung.

Trier. Wehr.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

ALTES TESTAMENT

Die Klagelieder, übersetzt und erklärt von P. Dr. Paffrath O. F. M; **Das Buch Baruch,** übersetzt und erklärt von Dr. Edmund Kalt (D. Hl. Schr. des A. T. herausgegeben von Dr. Frz. Feldmann u. Dr. Heinr. Herkenne. VII. Bd. 3/4 Abtlg. Bonn 1932). Peter Hanstein, Verlagsbuchhandlung. VIII u. 56 S. VI u. 32 S. Preis geh. 3,40 Mk.; gebd. 4,70 Mk.

Dieser Teil des Bonner Bibelwerkes reiht sich würdig an seine Vorgänger an. Die Einleitungsfragen sind geschickt behandelt. Besonders hervorgehoben sei daraus, daß die Verfasser die volle Echtheit der Klagelieder, des Buches Baruch samt des Briefes des Jeremias verteidigen. Die Übersetzung ist trefflich und trägt, soweit das in Frage kommt, dem hebräischen Rhythmus Rechnung. Sehr willkommen sind die Vorbemerkungen zu einzelnen Abschnitten und gediegen die jeweiligen Texterläuterungen.

Trier. Joh. Theis.

NEUES TESTAMENT

Biblische Zeitschrift. Begründet von Dr. Joh. Goettsberger und Dr. Jos. Sickenberger. Herausgegeben von Bernhard Walde, Professor der alttestamentlichen Exegese an der phil.-theol. Hochschule in Dillingen (Donau) und Dr. Joseph Freundorfer, Professor der neutestamentlichen Exegese an der phil.-theol. Hochschule in Passau. 19. Jahrgang, Heft 1—4, 20. Jahrgang Heft 1. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1931—32.

Seit ihrer Gründung vor 20 Jahren hat sich die „Biblische Zeitschrift" einen internationalen Ruf als eines der führenden Organe auf seinem Gebiet erworben. Mit banger Sorge verfolgten deshalb die Freunde der Bibelwissenschaft die Verhandlungen um die Sicherung des weiteren Erscheinens. Der Unterstützung durch die Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft ist es vor allem zu verdanken, daß nicht auch diese Zeitschrift ein Opfer der Zeit geworden ist. Der Verlag hat gewechselt und die Schriftleitung ist in andere Hände übergegangen, wird aber in der bewährten Weise weitergeführt. Das besondere Kennzeichen und der Hauptwert wird wie bisher in den „Bibliographischen Notizen" liegen, ohne daß die wissen-

schaftliche Höhenlage der Abhandlungen über biblische Fragen herabgedrückt wird. Von den 415 Seiten des 19. Jahrgangs werden 318 durch die Bibliographischen Notizen gefüllt. Die Neuerscheinungen des In- und Auslandes sind darin gewissenhaft zusammengestellt und kurz bewertet. Jeder, der sich mit Bibelwissenschaft befaßt, und das sollte jeder Theologe auch nach Abschluß der Studienzeit weiter tun, findet in der „Biblischen Zeitschrift" vielseitige Auskunft über die Arbeiten anderer und wertvolle Anregung zu eigenem Schaffen. Das erste Heft des laufenden Jahrgangs ist Joseph Sickenberger zum 60. Geburtstag gewidmet.

Das Lukasevangelium im Urtext für den Schulgebrauch herausgegeben und erklärt von P. Dr. Const. Rösch O. Cap. und Dr. Jos. Kahle. I. Text. Mit Titelbild. (Aschendorffs Sammlung lateinischer und griechischer Klassiker). 126 Seiten. Kart. 1,15 Mk.; geb. 1,40 Mk. Münster i. W. 1931.

Eine saubere, mit kurzer Einleitung versehene Ausgabe für den Schulgebrauch im Anschluß an Vogels. Im Anhang sind eine Reihe von Übersetzungen der beiden Perikopen Lk. 15, 11—32 und 16, 19—31 beigefügt: Vulgata, Ulfilas, Heliand, Vorlutherische Übers. der Zainerbibel, Luther, Ulenberg, Kistemaker und Rösch. Der Text ist in Sachabschnitte mit deutschem Titel gegliedert. Das Büchlein ist sehr geeignet, um unsere Gymnasiasten mit dem Wortlaut und Geist des Evangeliums bekannt zu machen.

Frohbotschaft Jesu Christi. Evangelienharmonie. Von P. Dr. Andreas Eckardt O. S. B. 8°. 448 Seiten Text und 40 Kupfertiefdruckbilder. In Leinen Mk. 4,20; Schilling 7,—; Franken 5,25. Leder mit Goldschnitt Mk. 7,—; Schilling 11,65; Franken 8,75. Verlag ‚Ars sacra' Josef Müller, München 13, Friedrichstr. 18.

Seit den Tagen Tatians ist man immer wieder daran gegangen, aus den vier Einzelevangelien eine einzige, fortlaufende Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu mit den Worten des Evangelientextes zu formen, eine „Evangelienharmonie" zu schaffen. Die Arbeit ist schwieriger als es auf den ersten Blick scheint. Eckardt schließt sich durchweg an die Synopse von Lagrange und an die Harmonien von Ecker, Müller, Mayer u. a. an. Den deutschen Wortlaut entnimmt er der Übersetzung von Rösch. Auf dem äußern Rand ist ein Verteilungsplan des Textes auf die Tage des Jahres beigedruckt. 184 kurze Anmerkungen erläutern im Anhang schwierigere Stellen. Ein Verzeichnis der Evangelien der Sonn- und Festtage sowie ein aszetisches Inhaltsverzeichnis schließen das Ganze ab. Wie man es an ihren Arbeiten gewohnt ist, haben die Werkstätten der „Ars sacra" für eine vorbildliche Ausstattung gesorgt.

Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes. Übersetzt und erklärt in Verbindung mit Fachgelehrten, herausgegeben von Dr. Fritz Tillmann. IX. Band: Die Katholischen Briefe. Übersetzt und erklärt von Dr. Max Meinertz und Dr. Wilhelm Wrede. Vierte, neubearbeitete Auflage (16.—18. Tausend). 8°. VIII und 200 Seiten. Broschiert 6,60 Mk.; geb. 8,60 Mk. Verlag Peter Hanstein, Bonn 1932.

Es ist sehr zu beklagen, daß im theologischen Lehrplan selten Raum bleibt für die wissenschaftliche Erklärung der „Katholischen Briefe". So sind sie manchem zeitlebens ein unbekanntes Land. Umso mehr sollte es sich jeder angelegen sein lassen, in privatem Studium, an der Hand eines guten Kommentars in ihr Verständnis einzudringen. Meinertz und Wrede sind zuverlässige Führer. Jener erklärt im vorliegenden Band der „Bonner Bibel" den Jakobusbrief, dieser den Judasbrief, die Petrus- und Johannesbriefe. Wer die neue Auflage mit den vorausgehenden genau vergleicht, stellt immer wieder Verbesserungen u. Ergänzungen fest.

Der Brief des hl. Paulus an die Philipper. Geistliche Lesungen für Ordenspersonen. Von Msgr. Paul Pfaff, Superior der Barmh. Schwestern im Kloster Reute. 8°. 274 Seiten. Brosch. 4,20 Mk.; geb. 5,80 Mk. Verlag A Bader, Rottenburg 1931.

Der herzlichste aller Paulusbriefe, aus der Gefangenschaft an die Lieblingsgemeinde in Philippi gerichtet, eignet sich besonders zum homiletischen und aszetischen Gebrauch. Die 28 Ansprachen dieses Bändchens sind an Klosterfrauen gerichtet. Der Verfasser kennt sich aus langjähriger Erfahrung in ihren Schwächen und Tugenden gut aus. Jeder Seelsorger wird aber die Ausführungen mit Nutzen lesen, um sie für sich oder seine Gemeinde zu verwerten. Leider sind die Erklärungen der Kirchenväter meist aus zweiter Quelle geschöpft, obschon die schönen Homilien des hl. Chrysostomus über den Philipperbrief in der Köselschen Väterausgabe leicht zugänglich sind.

Einer nur ist euer Meister. Ein Büchlein von „Jesus als Lehrer". Von Dr. Josef Nepp, Domchorvikar in Salzburg. 8°. 208 Seiten. Ganzleinen 3,60 Mk.; brosch. 2,40 Mk. Verlag Ferd. Schöningh, Paderborn 1931.

Schlichte, mit warmer Herzlichkeit vorgetragene Gedanken über den besten Lehrer der Menschheit, dessen Leben Lehre und dessen Lehre Leben ist. Manche Abschnitte eignen sich zum Vorlesen im Verein oder Gruppenabend.

Trier. Ketter.

HOMILETISCHE ÜBERSICHT

Einleitung.

Die kritische Wertung der literarischen Arbeit auf homiletischem Gebiete hat eine nicht ganz unwichtige Aufgabe. Es gibt wohl kein Fach der theoretischen und praktischen Theologie, auf dem die literarische Schaffensfreude so fruchtbar blüht — trotz der Ungunst der Zeiten —, wie auf dem der Homiletik. Diese Arbeit „am laufenden Band" hat ihr Gutes. Sie beweist, wie außerordentlich wichtig gerade das Predigtamt in den Augen des Seelsorgsklerus heute erscheint. Es ist auch zu begrüßen, wenn junge Talente sich durchringen und unsere homiletische Arbeit zeitgemäß verjüngen. Aber anderseits sollte nichts gedruckt werden, was nicht eine wirkliche, eine gediegene Bereicherung der Predigtliteratur darstellt. Dafür ist notwendige Voraussetzung, daß alle jene, die glauben ihre Predigten drucken lassen zu dürfen, gründlich Homiletik studiert haben, die Geschichte und Entwicklung der Predigt, die Lehre von den Predigtarten, die Kunst des rednerischen Aufbaues usw. Ist diese Voraussetzung nicht erfüllt, so verfallen die Verfasser allzuleicht in recht grobe Fehler und belasten den Büchermarkt mit Elaboraten, die dem Namen und Ansehen des katholischen Klerus nicht dienlich sind, die unsere homiletische Entwicklung nicht fördern, sondern hemmen und außerdem großen Schaden deshalb anrichten, weil letzten Endes das gläubige katholische Volk der Leidtragende ist, weil das ministerium verbi Dei dadurch beeinträchtigt wird. Es ist deshalb wohl auf keinem Spezialfach der Theologie die rücksichtslos wahrheitliebende Kritik so angebracht wie auf dem der Predigtliteratur.

Sie hat eine dreifache Aufgabe. Zunächst für die Herren Verfasser. Sie muß erzieherisch auf dieselben einwirken, daß sie nur solches drucken lassen, was nicht nur ihnen selbst gefällt, sondern auch homiletischen Autoritäten, daß sie sich von solchen demütig beraten lassen, daß sie ihre Manuskripte immer wieder verbessern, umarbeiten, feilen und auch vor dem heroischen Entschluß nicht zurückschrecken, ein Manuskript im Schreibpult liegen zu lassen. Es gibt Herren, die glauben, jedes Jahr die Welt mit einem Geisteswerk ihres homiletischen Könnens erfreuen zu müssen, sie schreiben dann mutig ins Blaue hinein. Da muß die Kritik um der Sache willen offen und ehrlich die Wahrheit sagen.

Auch zum Wohle des Klerus, der die Bücher benutzt. Er glaubt allzu leicht den bombastischen himmelhoch jauchzenden Ankündigungen der Verlagsbuchhandlungen, die im natürlichen Verkaufsinteresse den Goldfeingehalt ihrer Werke anpreisen. Nachher ärgert sich der Prediger, daß er das Buch so wenig benutzen kann, er hat Minderwertiges gekauft und das Bessere übergangen.

Hauptsächlich ist die offene und ehrliche Kritik notwendig im Interesse des predigthörenden Publikums. In der heutigen Zeit stellt dasselbe recht hohe Anforderungen an den Künder der göttlichen Wahrheit, viele, sehr viele sind kritisch eingestellt und hören scharf zu, es entgeht ihnen durchaus nicht, ob die Predigt ihnen das verbum Dei oder die persuasibilia humanae sapientiae bietet. Man lese zum Beweise hierfür die hochinteressanten „Laienbriefe" des P. Dr. Chrysostomus Schulte O.Cap. (Regensburg, Münster, 1931, als Manuskript gedr.). Wer sie liest, ist erstaunt, wie scharf heute die Kirchenbesucher auf die Predigt achten und wie vieles sie da auszusetzen haben. Da ist es oberste Pflicht, nur die allerbesten Hilfsmittel und Vorlagen zum Predigtstudium zu benutzen.

Geben wir uns also an die Arbeit im Geiste unseres großen Meisters Keppler, der in den Jahren 1880—1897 in der Literarischen Rundschau dieser Arbeit in einer für alle Zeiten mustergültigen Form sich unterzogen hat. Diese Kritik ist wie ein geistiger Feuerofen, der das Gold von der Schlacke scheidet, das Gold glänzen, die Schlacke verbrennen läßt.

1. Sonntagspredigten.

Dr. Wibbelt, Augustin, Pfarrer: **Frohe Botschaft.** 1. Bd. Homilien auf die Sonntage des Weihnachts- und Osterfestkreises. Verlag Gebr. Steffen, Limburg, 248 S.

Der Pfarrer von Mehr ist in ganz Deutschland durch seine zahlreichen Bücher wohl bekannt. Seine Eigenart und Stärke zeigt sich auch in dem vorliegenden Predigtbüchlein, er ist ein Meister poesievoller Schilderung. Wibbelt versteht es, die biblischen Vorgänge lebendig und plastisch gleichsam vor unserem Auge ablaufen zu lassen, so daß der Zuhörer sie miterlebt, ein außerordentlich sympathischer und wertvoller Vorzug seiner Arbeit. Darum kann der Homilet das Büchlein zur Vorbereitung gut benutzen. Der rhetorische Aufbau der Homilien läßt freilich manches vermissen. Die Anwendung auf Menschen und Leben von heute ist zu schmal und dürftig, der Appell an den Willen, das Mitschwingen der Affekte ist zu wenig betont. Man muß heute mit der Fackel des Evangeliums in die Probleme der Zeit hineinleuchten, mit der Kraft des Evangeliums den stolzen Verstand, den trägen Willen, die Entschuldigungen der Sinnlichkeit aus ihren Positionen vertreiben und gefangennehmen für Christus. Daran fehlt es in dem Buche erheblich; wer es benutzt, muß die Homilie praktisch-pastoral ausbauen.

Dr. Gengler, Nicolaus (in Verbindung mit T. Burger, A. Obendorfer, L. Wolpert): **Heilige Saat,** Predigtskizzen für das ganze Kirchenjahr. Verlag Pustet, Regensburg. 1. Bd. 352 S. 2. Bd. 269 S. 3. Bd. 381. S.

Dieses großangelegte Werk will in der Hauptsache dem Homileten als Stoffdarbietung dienen, indem es für die Sonntage wie für Feiertage, Fastenzeit und besondere Gelegenheiten weiter ausgeführte Dispositionen bietet. Das Werk leistet dem Seelsorger für seine apostolische Arbeit als Prediger des Heils gute Dienste. An der Spitze steht jeden Sonntag eine Skizze über das Evangelium in der Form der Homilie, daran schließen sich einige thematische Vorlagen an, die aber zum großen Teil noch sehr durchdringender Verarbeitung bedürfen. Es liegen in dem Werke viele brauchbare Bausteine für den kunstvollen Bau einer wirklichen Predigt, gut ausgewählt und zweckmäßig behauen, der Baumeister muß sie geschickt zu einem organischen Ganzen verarbeiten. Manches davon ist Eckstein, manches auch

nur Ornament. Die als religiöse Schriftsteller wohlbekannten Verfasser haben sich viel Mühe gegeben, uns die Vorbereitung auf die Predigt, die Wahl eines passenden Themas, zu erleichtern.

Skolaster, Hermann, P.S.M.: **Tröstet mein Volk.** Kurze Sonn- und Festtagspredigten. Pallotiner-Verlag, Limburg. 246 S.

Der Verfasser, Dozent der Homiletik an der philos.-theolog. Lehranstalt der Pallotiner, bringt in seinem Buche thematische Predigten für das Kirchenjahr, die kurz und ansprechend sind. Zu bedauern ist die stiefmütterliche Behandlung der Homilie. An einem Beispiele sei hier gezeigt, wie der Prediger bei der Wahl seines Vorspruchs, der doch in nuce das Thema der Predigt enthalten soll, die Regeln der homiletischen Exegese beobachten muß. Der Verfasser predigt am 4. Sonntag nach Ostern über den schmalen Weg der Tugend und den breiten Weg des Lasters, er wählt als Vorspruch das Wort des Herrn an seine Apostel: „Ich gehe zu dem, der mich gesandt hat und niemand von euch fragt mich: W o h i n g e h s t d u?" (Joh. 16, 5.) Man sieht, der Vorspruch hat zu dem Thema nicht die mindeste innere Beziehung. Eine solche „dichterische" Freiheit darf sich der Prediger, der immer ein gewissenhafter Exeget bleiben muß, nicht leisten. Solche Schnitzer kämen nicht vor, wenn die Verfasser von Predigtwerken bei ihrer Arbeit ein gutes Lehrbuch der homiletischen Exegese, z. B. das von Tillmann (Schwann, Düsseldorf) gewissenhaft studierten.

Schnettler, Karl, Pfarrer a. D.: **Christus und die Rätsel des Lebens,** ein Predigtenkreis durch das Kirchenjahr. Verlag Borgmeyer, Hildesheim. 255 S.

Eine empfehlenswerte, gute Arbeit. Der Verfasser bietet teils Homilien, teils thematische Predigten, die aber alle fleißig das Wort Gottes zur Unterbauung des eigenen Wortes verwenden. Nur möchte man auch hier wieder ein stärkeres Betonen der Gegenwartswerte des Evangeliums wünschen. Wir müssen noch viel kräftiger beweisen, daß der Herr dem modernen Menschen in seinem Suchen, Zweifeln, in seinem Leiden und in seinem Irren der einzige Heiland ist. Die Homilie muß Zeitpredigt im guten Sinne sein, sonst läuft der Homilet Gefahr, langweilig zu werden.

Dr. Röck, Alois: **Eine kleine Weile,** ein Jahrgang Kurzpredigten. Verlag Bader, Rottenburg. 189 S.

Das Büchlein enthält Sonntagspredigten, die meist einen Kernsatz des Evangeliums herausgreifen und sehr praktisch und lebendig zu einer kurzen Ansprache verwenden. Für die frühen Sonntagsmessen sind solche Kurzpredigten, die e i n e n packenden Gedanken entwickeln, sehr zu empfehlen, zumal in den Pfarreien der Großstädte, damit die Leute, die durch Beruf oder Familie genötigt sind, immer früh am Sonntag die Kirche zu besuchen, auch Gelegenheit haben, sich am Brot des Wortes Gottes zu stärken.

2. Herz-Jesu-Predigten.

P. Hartz, Ambrosius, Ord. Min. Conv.: **Rast am Herzen Jesu.** 15 ausgewählte Herz-Jesu-Predigten. 3. Aufl. Verlag Ohlinger, Mergentheim. 191 S.

Die Herz-Jesu-Predigten des bayerischen Franziskaners zeichnen sich aus durch theologische Korrektheit und Tiefe, weise und reiche Benutzung der Heiligen Schrift. Die Darstellung hält sich frei von Überschwenglichkeit und französischer Süßlichkeit. Wir können das Büchlein dem Klerus für die Predigt im Juni-Monat wie auch für die Herz-Jesu-Freitage empfehlen. Einwandfreie Herz-Jesu-Predigten sind selten, viele sind zu stark gefühlsmäßig aufgefaßt. Das entspricht nicht der echten Herz-Jesu-Verehrung. Sie ist kernig-deutsch, ernst-männlich. Die Predigt muß es nur verstehen, die Theologie der Herz-Jesu-Verehrung in homiletisch gültige Formen zu gießen.

Dr. Storr, Rupert, Stadtpfarrer: Rettende Liebe. Sechs Fasten- und eine Karfreitagspredigt über das göttliche Herz Jesu. Verlag Bader, Rottenburg. 72 S.

Der Verfasser benutzt die Grundgedanken der Enzyklika Miserentissimus Redemptor vom 8. Mai 1928 „über die dem heiligsten Herzen Jesu allgemein schuldige Sühne". Gleichfalls eine durchaus gediegene Arbeit! Derselben ist besonders eigen die Verwertung der gedankentiefen Herz-Jesu-Enzyklika für die Heilung der Zeitübel, darum ist sie sehr gut zu verwerten für Sonntagspredigten im Juni-Monat.

P. Gerster, Thomas, O.M.Cap.: Quell des Lebens. 12 kurze Herz-Jesu-Predigten. Verlag Schöningh, Paderborn. 40 S.

Die Vorträge sind gewidmet dem Tiroler Volke und bauen sich auf den Verheißungen des Herrn an die hl. Margaretha auf. Für unsere Verhältnisse sind sie weniger geeignet, sie bleiben zu sehr an der Oberfläche haften. An diesen Vorträgen ersieht man deutlich, daß den modernen Menschen solche Herz-Jesu-Predigten nicht mitreißen, nicht ansprechen, die nur an das Gemüt appellieren, aber nicht theologisch unterbaut sind. Zur Erklärung muß man sagen, daß dem Tiroler Volke die Herz-Jesu-Verehrung schon ganz in Fleisch und Blut übergegangen ist.

3. Marienpredigten.

P. Hagel, Franz Josef, O.M.J.: Maria Maienkönigin. Zwanzig Vorträge für Maiandachten. Verlag Schöningh, Paderborn. 189 S.

Der Mai-Monat bringt neuen Schwung in die Marienverehrung und bietet dem Homileten wieder reichlich Gelegenheit, die Verehrung der lieben Gottesmutter zu fördern. An Vorlagen für diese Predigten ist Überfluß, an guten aber Mangel. Um Neues zu bieten, ergehen sich manche in vielfach recht willkürlichen dogmatischen und moralischen Ausdeutungen und Ergänzungen des biblisch überlieferten Marienlebens, die vielen Zuhörern die Predigt fast unerträglich machen. P. Hagel bietet gesunde und gute Ansprachen. Zwar könnten die vielen Zitate von Nietzsche, Schiller, Goethe, Grillparzer, Mörike usw. ruhig fortfallen, sie stören förmlich. Im übrigen ist in dem Buche viel Schönes über die Marienverehrung gesagt, so daß der Künder der Herrlichkeit und Macht Marias es gut benutzen kann.

P. Polifka, Johannes, C.Ss.R.: Regina Nostra. Hundert Marienvorträge für Marienfeste und Marienvereine. I. Teil. Verlag Opitz, Warnsdorf. 259 S.

Auch dieses Buch verdient ein Wort bester Empfehlung. Hier ist die Marienverehrung in Beziehung gesetzt zu der heutigen Zeit, ihren Irrgängen, ihren Geisteskämpfen; geschickt ist auch alles verwertet, was die Schrift vom Leben und Wirken der Gottesmutter überliefert. Das Buch ist in erster Linie für österreichische Verhältnisse bestimmt, darum für uns nicht in allem maßgebend. Der immer wiederholte Ausdruck: „Maria die Schlangentreterin" ist nicht besonders schön.

P. Welte, Adalbert, O.M.C.: In der Schule Mariens. Maivorträge. Verlag Opitz, Warnsdorf. 198 S.

Hier haben wir ein Beispiel, wie Marienpredigten nicht beschaffen sein sollen. Die Theologie und Geschichte des Marienkultes ist hier Nebensache, an ihre Stelle tritt eine Unmenge von Erzählungen, in jedem Vortrag ein Dutzend, so daß den Zuhörern und der Predigt selbst der Faden ausgeht. Hier sieht man vor lauter Ornamenten den Bau nicht mehr. Das ist keine Predigt, sondern religiöse Unterhaltung. Die Predigt ist oratorische Entwicklung einer Wahrheit und schreitet vom persuadere erst zum movere.

4. Predigten über die Ehe.

P. Cohausz, S.J.: Das neue Papstwort zur Ehefrage. Für Predigt und Lesung. Verlag Pustet, Regensburg, 200 S.

P. Nötges, Jakob, S.J.: Casti Connubii. Sechzehn Predigt-Entwürfe über die christliche Ehe. Verlag Kath. Tat, Köln. 189 S.

P. Dr. Schmitz, Peter, S.V.D.: Der reinen Ehe Hoheit und Würde. Vortragsskizzen. Verlag Vereinigung für Seelsorgehilfe, Freiburg. 66 S.

Die Predigt über die Ehe ist heute eine brennend-wichtige Aufgabe. Denn Brände sind von allen Seiten angelegt worden, in denen die Einheit und Unauflöslichkeit, die Reinheit und Frömmigkeit der Ehe vernichtet werden sollen. Die bolschewistische Ersatz-Ehe, die Kameradschaftsehe, die Pest des Malthusianismus und vieles andere zehren am Mark von Ehe und Familie. Die herrliche, gedankenreiche Enzyklika Pius' XI. „Casti Connubii" (31. Dez. 1930) hat diese Gefahren gekennzeichnet und die Mittel zur Abwehr gezeigt, aber auch die ganze Welt aufgerufen zur Mitarbeit an der Sanierung. Hier erwachsen der Predigt, wie der Hl. Vater selbst ausdrücklich mahnt, bedeutsame Aufgaben. Die Predigt über die Ehe ist jetzt unser erstes und wichtigstes Thema. Sei es in der hl. Messe um 11 Uhr, oder in Fastenpredigten, religiösen Wochen, in Mütterverein, Männerkongregation usw. Der Inhalt der schönen Enzyklika muß durch die Predigt dem Volke bekannt und vertraut werden. Das ist unsere heilige Pflicht. Die genannten drei Bücher sind alle zu empfehlen und leisten wertvolle Dienste zum Vorstudium. In einem Punkte bin ich anderer Ansicht als P. Cohausz und P. Nötges. Ich halte es für zusammenhängende Predigten richtiger, den sehr logischen Gedankengang der Enzyklika beizubehalten.

Nun muß es für uns alle heißen in Stadt und Land: an die Arbeit!

Lövenich (Lkr. Köln). Pfarrer Dr. Honnef.

KIRCHENRECHT

Der katholische Geistliche im weltlichen Recht. Von Dr. H. Lenz, Rechtsanwalt bei dem Oberlandesgericht Köln. Verlag der Paulinus-Druckerei, Trier 1932. 8°. 198 Seiten. Ganzleinenband 4,30 Mk.

Will der Geistliche sein Amt recht versehen, so muß er mit den zahlreichen staatlichen Gesetzen und Verordnungen rechnen, die nun einmal maßgebend sind, mag man vielleicht auch in manchen eine unberechtigte Beschränkung kirchlicher Selbstverwaltung erblicken.

Die Absicht des Verfassers der vorliegenden Schrift ist durchaus lobenswert: ein praktisches Handbuch dem Klerus zu geben, in dem die wichtigsten Bestimmungen des weltlichen Rechts, soweit sie für den Klerus von Bedeutung sind, zusammengestellt und erläutert werden. Die Arbeit ist deshalb besonders zu begrüßen, weil eine zusammenfassende Darstellung fehlt (durch die verdienstvolle Sammlung von Ebers, Reichs- und preußisches Staatskirchenrecht, ist sie selbstverständlich nicht überflüssig geworden), weil gerade auf diesem Gebiete so manches schwer zu erreichen, unklar und dunkel ist, nicht nur für den Klerus, sondern auch für den zünftigen Juristen. Eine Reihe von Fragen kommt zur Behandlung, von denen einige angedeutet seien: Beamtenrechtliche Stellung des Geistlichen, Sonderrechte und -pflichten des Geistlichen im weltlichen Recht (Zeugnisverweigerungsrecht, Schutz des Beichtgeheimnisses . . ., Züchtigungsrecht), Verwaltung des Kirchenvermögens, Kirchenstuhlrecht, Kirchenglocken, Friedhofsrecht, Jugendwohlfahrtsgesetz, Sonn- und Feiertagsschutz.

Das Buch ist zweifellos dem Klerus und darüber hinaus dem weltlichen Juristen für viele schwierige Rechtsfragen ein zuverlässiger Führer. Die Darstellung ist klar, allgemein verständlich, ganz auf leichte Verwertung in der Praxis abgestellt. Die Stellungnahme des Verfassers in strittigen Fragen ist gut begründet, wenn auch naturgemäß nicht immer zwingend. Die Behauptung (S. 123), daß bei Begräbnis von Konfessionfremden auf dem kirchlichen Friedhof „grundsätzlich die Beiziehung eines Geistlichen der fremden Kirchengesellschaft gestattet werden" muß, trifft nicht ganz den Inhalt der zitierten Zirkularverfügung vom 30. Mai 1844.

Die Schrift ist dem Klerus zu empfehlen.

Trier. M. Wehr.